١-٥٥
٨٠٨

سلام في الصحيفة من لقيط الحرم

شرح مواقف عضد الدين
لسيدنا الشريف [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

من كتب [illegible]
مصطفى [illegible]



القاضي عضد الدين ... [illegible]

وقف

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث
والزوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال تلألأت على
صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات
آثار ملكوته وإحسانه تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته وتولهت الأوهام
في بيداء عظمة صفاته يا من دل بذاته على ذاته وشهد بوحدانيته نظام
مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى المبعوث بالهدى إلى كافة
الورى وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الخيرة الأصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء
فإن أنفع المطالب مآلا وحالا وأرفع المآرب منقبة وكمالا وأجل المناقب
مرتبة وجلالا وأفضل الرغائب أبهة وجمالا هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية
إذ بنور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى وعلم
الكلام في عقائد الإسلام من بينها أعلاها شأنا وأقواها برهانا وأوثقها بنيانا و
أوضحها تبيانا فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتباسها واقتناصها بل
كما وصف به رئيسها ورأسها ومما صنف فيه من الكتب النفيسة المعتبرة والنسخ
من الزبر المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها
وأولاها ومن شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها ومن دلائله العقلية على عيونها ومن
شواهده النقلية على أجيادها وأعلاها وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار و
زبدة نهاية العقول والأنظار ومحصل ما حققه لسان المحققين وملخص ما حرره بنان
المدققين في عبارات رائقة محررة وإشارات شائقة موجزة فصار لذلك في
الاشتهار كالشمس في رابعة النهار واستمال إليه بصائر أولي الأبصار من أذكياء الأمصار
والأقطار فاشتهروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا واستهاموا برموز إشاراته
اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلا فاجتمع إلي نفر من أجلة الأحباب المطلعين على سرائر

الكتاب على أن أكشف لهم عن مخدراتها الأستار وأبرز لهم من نقاب الحجاب ما يتيك الأبرار
ليجلوها بأعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها فابتعثتهم إلى ذلك متمسكا بحبل
التوفيق ومستهديا إلى سواء الطريق وشرحته بحمد الله شرحا يذلل من شوارده صعابها و
يبسط من خرائده حجابها يهتدي به البادي إلى لب الألباب ويطلع به الناشي على العجب
العجاب وضمنته جميع ما يحتاج إليه من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا فيه شريطة الإنصاف
مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي إتمامه وختم بالخير اختتامه جعلته بدعاء من أيده الله بالسلطنة
العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والندى وشيد ملكه بجنود لا قبل لها وأمده
بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع به دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ
صدور المؤمنين ويجعل له لسان صدق في الآخرين ويرفع مكانه يوم الدين في أعلى عليين
وهو حضرة المولى السلطان الأعظم والخاقان الأعلم الأكرم مالك رقاب الأمم
من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم و
لطف عميم شمل الورى كافة وعمهم أعطافه وصانهم أكنافه من كل ما لا يرتضي مكارمه
لا تحصى ومآثره لا تستقصى تحول عطاياه فوق المدى وتباعدت عن درجته الإدراك
الدرر والدراري حافا جوده فيحضنا في البحر والأفلاك من التجأ إلى جنابه يجد له مكانا علياء
ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا إذا أتم عزيمته أمضى وإذا عزم له بمكرمة أسرع
إليها وقضى عزماته مثل السيوف صوارم لولم يكن للقضاء رايات الحكول
ناشر العدل والإحسان على الأنام وباسط الأمن والأمان في الأيام
هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر رباع الفضل
والأفضال بعد اندراسها فعادت رياض العلوم إلى زواياها مخضرة
الأطراف وانتشت حدائقها إلى نهاياتها مظهر مزهرة الجوانب والأكناف
ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق السلطان
المنصور المؤيد غياث الحق والدولة والدين پير محمد خلد الله ملكه وسلطانه
وأفاض على العالمين بره وإحسانه وهذا دعاء لا يرد فإنه
دعاء لأصناف البرية شامل وها أنا أفيض في المقصود متوكلا على الصمد
المعبود

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبدأ اولا بالثناء ثم
قال الحمد لله العلي شأنه اي امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان
لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على
وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المبثوثة في الآفاق والانفس يجليها بحيث يراها اولو الابصار وتشاهد
بها اسرار ما يضيق عن تصوره نطاق الانظار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على
ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال
الى حال ايجادا وافناء واعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء
على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات هي افلاك الكواكب
السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات
في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طباق وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك
الا هو وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث علت سماء بكمال
قدرته على خلق وجعل الامر اي حكمه وتدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى بالغ
حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي
اي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم وسمي عقلا هيولانيا والعلم
الضروري الحاصل بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة وألهمهم اي جبلهم ابتداء وفي نسخة الاصل وابتلاهم تاويل
الانسان للنطق والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي
اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد
اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان
متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد
هو ان تحضر النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا تغيب عنها شيء منها
اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في
الدار الدنيا فقد تتحقق لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم
مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل
بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر في مصنوعاته واطوارها وفي قوله ليؤديهم اي التفكر والتدبر فيها
مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله

العلي شأنه وما تقدمه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع
قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار فيقوم بما
صنعه متمم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في المادة الصادرة عنه
واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته
لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد
سيد يقصد في الحوائج اليه من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته
والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم
قدره وجلال الله عظمته بريء عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات
والافعال غني في جميع ذلك عن ما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات
لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك
ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل وهو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل
عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها
فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترع اي ابتدع
واصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا اي ابتدأ يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان
وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزا منافيا للالوهية متفرد بمتقنات الافعال
بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني يتفرد
على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان
المشار الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كان اسماءه
الحسنى تنبئ عن اتصافه بالكمالات والتبري عن النقائص ازلي هو اعم من القديم لان اعدام
الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ ابدي فانهما
يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل
توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست بمغايرة له
وربط بالابدي توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي
حكم على اعداه بالعدم والفناء هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا
له الملك توطية لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغة الافعال للمناسبة
اياها يحيي ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدي ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك

علي وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل
ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان
ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته
وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست
عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة الى القضاء الذي يتبعه
القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى
اخره الذي يتعرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث
النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى
الامر بالشكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه
[illegible] عند المعتزلة والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله
كيوشع مثلا مصدقا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق
الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله واية ايضا لكونه علامة
[على] صدقهم ايدهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم
بتلك الوسائل الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في
التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ويأمرهم بمعرفته وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوجودية
الذاتية وتحميده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية وبلغوا الاحكام
المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم النعيم ووعيده
بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال تعالى
لئلا يكون على الله للناس حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا
فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا مرتبة وشرفا
وانورهم بدرا اشرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل
كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم مغرسا مكان غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم
محتدا اي مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى
فان الاماكن لها مدخل في ذكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف و[illegible] وحسن
الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا
يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله لقوله ما اطيبك من بلد واحبك

الي واكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله واقومهم
دينا واعدلهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه
عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة
وحرمة البيتوتة مع الحائضة في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن
الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين
العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسيط بمعنى الافضل وكذلك
جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسدها
استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه السلام اشدهم واقواهم في
العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما تشهد
به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا
عزيزا اي بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر
اي العرب والعجم وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته
فقبلت شفاعته يوم المحشر من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن هاشم يكنى عليه السلام بابي القاسم اما لان
القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر [illegible]
مبالغة في مباشرة [illegible] وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته
فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا اي ظاهر
اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم
الاسلام دينا مأخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية كتابا بدل من كتابا عربيا
مرضيا كريما جامعا لمنافع لا تنقضي وقرآنا متلوا مقروا لان كلام الله تعالى من صفاته الحقيقية
التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات
محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف
القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على ان هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف
حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ المقروء المكتوب
قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات [illegible] وعروض الانتهاء والوقوف
مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الآلة واما ما اشتهر من الشيخ

ابی الحسن الاشعری من ان القدیم معنی قایم بذاته تعالی قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد
قیل انه غلط من الناقل منشاه اشتراک لفظ المعنی بین ما یقابل اللفظ وبین ما یقوم بغیره و
بینر واذ لک وضوحا فیما بعد انشاء الله تعالی لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه
لا یجد الیه الباطل سبیلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتین الجهتین لان من یاتی شیئا
یاتیه غالبا من قدامه او خلفه ولا یتطرق الیه نسخ ای لا ینتهی حکمه بعد زمانه علیه و ذلک لانقطاع
الوحی وتوفر احکامه الی یوم القیامة ولا تحریف فی اصله بان یبدل کلماته عن مواضعها کما
فعلت الیهود بکلم التورية او وصفه بان یغیر اعرابه او تشدیده کما غیرت النصاری تشدید ما
انزل الیهم فی الانجیل من قوله ولّدالله عیسی من جاریة عذراء ای جعله متولدا منها و
انما لا یتطرق الی القران تحریف اصلا لقوله تعالی وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الی مباحث
الامامة فانها وان کانت من فروع الدین الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع
والاهواء وصونا للایمة المهدیین عن مطاعنهم کیلا تفضی بالقاصرین الی سوء اعتقاد فیهم وفق
اصحابه لنصب اکرمهم واتقاهم یعنی ابابکر اذ فقد نزل فیه وسیجنبها الاتقی وقد علم ان اکرمهم
عند الله اتقیهم واشار الی ان انعقاد امامته کان بالبیعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم
فانه علیه السلام جعله خلیفة له فی امامة الصلوة حال حیوته فابرم قواعد الدین احکمها ومهد
بسطها ووطاها من ذلک تعبئته فی دفع مباینه وشید تقال البناء طوله واقام الاود و
رتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث یقال لم الله شعثه
ای اصلحه وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة الخلل وقام قیام الاید بامر دینهم ودنیاهم
الاید بوزن السید هو القوی وجلب المصالح جذبها وذرا المفاسد دفعها لاولاهم واخراهم
وکفا فی دفع المفاسد انه قتل مسیلمة الکذاب فی خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدین
سیرته واقتفی اتبع اثره هو بتحریک الثاء ما بقی من رسم الشیء والرسم وتیرته طریقته فجردوا
عتاة الجبابرة هما جمع العاتی وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذی یقتل علی الغضب وکسروا
اعناق الاکاسرة جمع کسری بفتح الکاف وکسرها هو لقب خسرو وهو لقب ملوک الفرس
حتی اضاءت الملة البیضاء الافاق فاشرقت الافاق بذلک کل الاشراق وزینوا المغارب و
المشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضیة ومکارم الاخلاق
الزکیة هو طهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بکسر الباء وهی الکسالة المودیة
الی اهمال المهمات والبواطن من الزیغ وهو المیل الی العقاید الزایغة الباطلة والجهالة الحیرة
وهی التردد بین الحق والباطل والضلالة وهی سلوک ما لا یوصل الی المطلوب صلی الله علیه
صلوة

صلوة تکافی نماثل سوابق بلایه سابق مشقته وغنایه فی ازهاق الباطل وافنایه وتضاهی شابه
حسن عنایته نفعه وکفایته فی اظهار الحق واعلایه وعلی آله نجوم الهدی ومصابیح الدجی یهتدی بهم
فی مسالک الافکار ومنازل الاعمال وعلی جمیع اصحابه ممن هاجر الیه او نصره واوی
فی مکانه وسلم علیه وعلی آله واصحابه تسلیما کثیرا **وبعد** شرع فی بیان الباعث علی تالیف
الکتاب فان کمال کل نوع یعنی ان کماله بعد تحصیله وتکمله نوعا نوعا المسمی کمالا اولا
علی الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة وصدور اثاره المقصودة منه ویسمی هذا الکمال
ملحقة کمالا ثانیا واشار الی انه قسمان احدهما صفات مختصة قایمة به غیر صادرة عنه کالعلم
للانسان مثلا والثانی اثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة فیختص به ایضا کالکتابة الصادرة
وکالمضاء للسیف وبحسب زیادة ذلک المذکور اعنی الکمال الثانی ونقصانه یتفاضل بعض افراده
ای افراد ذلک النوع بعضا الی ان یعد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت
الی المجد حتی عد الف بواحد بل یعد احدهم سماء والاخر ارضا والنکیس ارض لکل ارض
وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فیما بینها فبحسب تفاضل متنوعاتها المستتبعة
لخواصها واثارها المقصودة منها کما اشار الیه بقوله فالانسان مشارک لسایر الاجسام فی
الحصول فی الحیز فی المکان والفضاء الخالی عن المتحیز وللنباتات فی التغذیة والنشو و
النماء وللحیوانات العجم فی حیوته بانفاسه وحرکته بالارادة واحساسه وهذه الامور
بینه وبین غیره لیست کمالا له من حیث انه انسان وانما هی کمالات للجسم مطلقا او للجسم النامی
او للحیوان وانما یتمیز الانسان عن هذه الامور المشارکة ایاها فیما ذکر بما اعطی من القوة
النطقیة التی هی کماله الاول المنوع ایاه وما یتبعها من الکمالات الثانیة التی بها یتفاضل افراده
بعضا علی بعض من العقل ای استعداده لادراک المعقولات والعلوم الضروریة الحاصلة
له باستعمال الحواس وادراک المحسوسات والتنبه لما بینها من المشارکات والمباینات و
الملکة للنظر والاستدلال ونرقیه بذلک فی درجة الکمال الاولی واکتساب المجهولات
منها وان کانت الاخلاق الحسنة الثابتة للاعمال الصالحة کمالا معتدا به ایضا لکن الکمالات
العلمیة ارفع واسنی اذ لا کمال له کمعرفته تعالی والعلوم متشعبة متکثرة والاحاطة بکلها
متعسرة او متعذرة فلذلک فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا فرقا و
تقطعوا ای تقسموا امرهم بینهم زبرا وهو بضم الباء جمع زبرة وهی القطعة من الحدیدة
ونحوها وبضمتها زبور بمعنی الکتاب ای اتخذوا امر العلم وطلبهم ایاه فیما بینهم قطعا مختلفة
او کتبا متفاوتة دایرا امرهم فیه بین منقول متخالف الاصناف ومعقول متباین

الالطاف وفروع متدانيه الجنوب واصول متشابكه العروق وتفاوت عطف على افترق
حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضي الله
في درجاتهم انها خمسمايه درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج خمسمايه عام والمراد تصوير
الكثرة لا الحصر في هذه العدة وقال بعض اكابر الايمة واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم
الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الحبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثرت
الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للحبر وقوله يعني اي
يريد الرسول باختلاف امته اختلاف هممهم في العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل
لذلك الاختلاف على قوله فهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر
في الكلام لحفظ العقايد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المستقيم للنوع كما اختلفت اصحاب
الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة او صناعة فيتم النظام في المعاش المعين
لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان
الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم
وما الفايدة فيه اتم ثم بين ذلك بما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فايدة
وادرجها انفسها عابدة واجداها عايدة واحراها اي اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر
عليها بقال القى عليه شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال
جمع شرشرة واذابة النفس اتعابها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان اليها علم الكلام
المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ترك الاعراض
اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة و
الاحسان الى المخلصين عن عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات
النبوة التي هي اساس الاسلام لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرائع والاحكام
اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور
علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر الى درجة
الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى
فيجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي
وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من
علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل هما فعلان المعنى
ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن محض معين او مجهول من غير الثابت

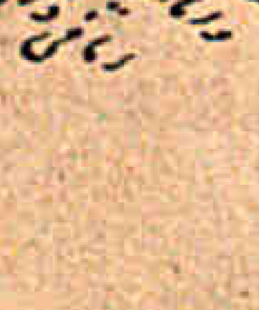
الى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك
بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم
ار فيها ما فيه شفاء للعليل بامراض الاهواء في الاراء او رواء اي ري اوارواء للغليل لحرارة
العطش بعقد المطالب الاعتقادية والتشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء
هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن فيما حذف منه كلمة لا الكثرة الاستعمال
والجملة الحالية اعني قوله والهمم قاصرة ما قوله بالظرف نظرا الى قرب الحال من طرف الزمان
فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي
انسى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل اسفائه في زمان فصور الهمم
فان هذا الانسفاء اقوى والرغبات في نقله فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه
متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من تلك الكتب بقوله لمختصر انها قاصرة عن افادة المرام باختصار
المخل ومطول لا تقامع الارشاد لما فيها من الاسهاب الممل يدهش الافهام في الوصول الى حقائق
المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف
عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استتارها عنها ولكنه قنع من دلائله بالاقناع
بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسالك السديدة في الدلائل لكن لحظ المقاصد بنظر آخر
عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوائف
من الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عن قبله والتصرف بالرفع عطف
على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي الام المآل الى اي شيء مرجع
نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يليق بحج ويضم مغالطة
شبها يغلط فيها لترويج رايه ولا يدري ان النقاد من ورائه فيزيفونها ويبكتونها ومنهم من يبطر في مقدمة
مقدمة ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رايه اي اوله بلا امعان تامل
ويبني عليها مطالبه وربما يكثر ويرجح ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض للابطال ويتطرق
الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن
به انه بحر زخار كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل كمن
يجمع الحطب بالليل فلا يميز من الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل
الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه
ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم سمينه وغثه
ولا يستقل عقله بان يعرف اغثه ما اخذه ام سمين وسخيف اي ردي ذلك ما القاه ما وجده ام

متين اي قوي فصار رجح ما ذكره باعثا له على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدا اي ال
ساقني وبعثني الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق
ارب حاجة الى ان كتبت بهذا اشاره الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله
ولا مختصرا مخلا بايجازه اودعته اودعت فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت
القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية و
تقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحق يتحرز يتمايل في مشيها كالمتذلل لكماله الغا حامتول
والشبه تتضاءل تتصاغر وتتجاوز انقضاحا كالذي ظهرت مقابحه والكشفت سوآته ونبهت
في النقد والتزييف للدلايل والهدم والترصيف اي الاحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع
التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة
في القلوب والينبوع عين الماء والنقرة لتكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت
في القصيدة تشبيها لها بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود
جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الصدور من صدر اذا رجع وانا تامل في
المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى خلف اتامل
فيما كتبت تامل فيه من تصوير فازيله واسعى وارجع البصر كرة بعد اخرى تامل اي من
تطور اي شئ فاسده واصلحه حافظا للاوضاع التي ينبغي ان تحافظ عليها رامزا ايرا
بمجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام الرمز والاشباع فلقد بالغ في تحرير كتابه
ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت ووفق الله تعالى بتوقيه
وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا
ارتياب ولا لجلجة اي لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اوايله وروادفه
اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها
لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل بالي اديره
واردد قداحي كما يفعله الياسر حال الفكر في الميسر واوامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة
كان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بما يراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه
ينهى عن الفحشاء من اصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان
الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اذ فها
اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها ويعلي مهرها يكثره
موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يوم الدين فيها بالسيف والسنان
صنوكو

وهو مطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى
اسم الكتاب يبصره بها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان السيف
القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به
عند اللاعب حتى وقع غاية لاجالة الراي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من
بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل باحد
وهو غني من ان يباهي غيره ويفاخره واجل من ان يباهي ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق
المباهات اي ما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد
وساس اي حفظ وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندبهم
راحة وبنانا يقال فلان ندي الكف اذا كان سخيا وانجبهم جاشا هو النفس رواع القلب اذا اضطرب
يقال فلان رابط الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم
سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشدهم عدلا واحسانا
واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة
واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى
حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالي اوان زمان
انهزمت قاربت الانكساس الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضايل التي دعي
اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اجود وقد اذنت اعلن الاندراس
بالانمحاء مجدد ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحاق لا زالت
الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد شاع استعماله في عباراتهم
لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلق لسان وارق
جنان اي بوغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ودقة قلب تستلزمها الاخلاص المستدعي
للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه باخوله اعطايه ويملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتب
ما خوله الابقيين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا في دار القرار انه على ذلك قدير و
بالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه
في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص
بواحد من الاقسام الثلثة التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص
فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذي
يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارسال الرسل

وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف الخامس
في الالهيات ولوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور
العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض
على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال
الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الافراد التي لا يتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود
العرض متوقف على وجوده **الموقف الاول** في المقدمات وفيه مراصد ستة **المرصد
الاول** فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم
كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي
مرجعه اعتبار الاولى والاخلق في طريق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا **الاول** تعريفه
اي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما يجب تقديمه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه
فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حد المفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية
باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض
انه يمكنه طلبه لكنه لا يكون على بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء اي الناقة العمياء الطالح
او شك ان يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيدها كل شيء ويقال
فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر معه اي يحصل
مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه
اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع
وههنا ابحاث احدها انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في
العقائد ودلائلها على ما صرح به الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق
المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من
الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم
دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به
الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات
هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب
العادي اصلا الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم والحاد

معه على تبع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات
العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل
والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك
في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله باموره هو الاستعانة دون السببية وان يسلم
وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج
والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من يتصدى للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد
بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على
اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه
لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به
الى اخره والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المنسوبة
من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه
تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر
واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه
لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها و
انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه
وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تتزايد فيها انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها و
الاقتدار على اثباتها انما يتكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين
محمد عليه السلام صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطاناه في اعتقاده و
ما يتمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا الحجج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده
الباطلة من علم الكلام **الثاني في موضوعه** **المقصد الثاني** في موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما
وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عنده اي عند الطالب مزيد امتياز
اذ به اي بالموضوع تمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها
الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقايق
واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متفرقة غير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وسهولته
ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فجعلوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة
بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي



علما واحدا ودوّنوه على حدة وسمّوا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات
مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا
في نفسه عن طايفة اخرى متشاركة في موضوع اخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها و
سلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعدّ كل مسئلة علما
برأسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعدّ مسايل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من
وجه اخر او لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو
للمعلومات والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للعلوم
فالفرق انه قد يلاحظ الموضوع في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اي موضوع الكلام المعلوم
من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسايل هذا العلم
اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام
واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء
الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في
ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان
حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق
به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول
محمولات مسايله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث انه يثبت له ما هو من العقايد الدينية
او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون
عرضا ذاتيا له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
بحوثا عنه ما لم يقيد بالجملة مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض
الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه نعم نجد ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في العروض
عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان تحث المتكلم عن
قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقايل
بذلك القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية
وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه
فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب و
العقاب في الاخرة من حيث انهما واجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد
قيد الوجوب وعدمه والا كانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول

اعلم ان الوجوب وعدمه لسائر العوارض ...

الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته
تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى تكون ان ترجع
في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل
لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدائية لا لانه من مسايله فلا يلزم ان يكون
راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون
من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان في هذا العلم فهو من مسايله
فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض
مسايل علم مبدأ لمسايل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة
اخرى كما سياتي او في علم اخر اي وان بين في علم اخر كان ذلك علما اعلى منه اي من علم الكلام تبين
فيه مباديه شرعي اذ لا يجوز ان تبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم
الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل
اتفاقا ولقايل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان قليلا في العلم الادنى
فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادي علم الكلام او احتياجه في مباديه
الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا يسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم
شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب
المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده
فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات
العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلم لا يجوز ان يكون اصلا واجب
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا للشيء منها واما الوجود
الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء مطلقا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه
من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها
في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع بينا بذاته
فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع
انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم
بانضمامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا
في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان
الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا

فی العلم الالهی الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنتهی الی الواجب وغیره اهو مردود
بان اثباته تعالی هو المقصد الاعلی فی علنا هذا وایضا کیف یجوز کون اعلی العلوم الشرعیة ادنی من علم
غیر شرعی بل احتیاجه الی ما لیس علما شرعیا مع کونه اعلی منه لیشکل ایضا فان قلت العلوم الذی جعل
موضوع علم الکلام ما ذا احوالیة قلت هی بینة بذاتها غیر محتاجة الی بیان کاینة الموجود الذی هو
موضوع الالهی ولا یعنی بانتهابه سوی حملها علی غیرها ایجابا فتدبر وقیل هو ای موضوع الکلام الموجود
بما هو موجود ای من حیث هو هو غیر مقید بشیء والقایل به طایفة منهم حجة الاسلام ویمتاز الکلام
عن الالهی المشارک له فی ان موضوعه ایضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث فیها ای فی
الکلام علی قانون الاسلام بخلاف البحث فی الالهی فانه علی قانون عقولهم وافق الاسلام او خالف
وفیه ایضا کالقول الاول نظر من وجهین الاول انه قد یبحث فیه ای فی الکلام عن احوال المعدوم
والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة فی الخارج ای یبحث فیه عن احوال لامور لا یتوقف
تلک الاحوال علی وجود تلک الامور فی الخارج سواء کانت موجودة فیه ام لا کالنظر والدلیل
فیقال مثلا النظر الصحیح یفید العلم ام لا والدلیل وجه دلالته کذا وینقسم الی کذا فان هذه کلها مسایل
کلامیة کما ستعرفه لا یعتبر فیها وجود موضوعاتها فی الخارج واما الوجود الذهنی فهم ای المتکلمون
لا یقولون به حتی یقال النظر والدلیل وکذا المعدوم الخارجی والحال من الموجودات الذهنیة
فیندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شک ان احوالها انما تعرضها من حیث انها موجودة
مطلقا فلا اشکال الثانی قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسایل الکلامیة اذ المسایل
الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القایل ان الکلام هو هذه المسایل الحقة
فقط ورد علیه ما اشار الیه بقوله وبهذا القدر ای بکون المسایل حقة علی قانون الاسلام لا یتمیز
العلم ای علم الکلام عما لیس علم الکلام کیف وکل من صاحبی المسایل الحقة والباطلة یدعی ذلک
ای کون مسایله حقة علی قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطی من ارباب
علم الکلام ومسایله من مسایل الکلام کما یشیر الیه وان کفر ذلک المخطی کالمجسمة المصرحین بکونه
تعالی جسما دون القایلین بانه جسم لا کالاجسام المتسترین بالبلکفة او بدع کالمعتزلة وقد یجاب
عنه بان المراد بکون البحث علی قانون الاسلام ان تلک المسایل ماخوذة من الکتاب والسنة
وما ینتسب الیهما فیتناول الکل ولقایل ان یقول ان لم تجعل حیثیة کون البحث علی قانون الاسلام
قیدا للموضوع لم یتوقف تمایز العلوم علی تمایز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت
قیدا له لزم ان تلک الحیثیة لا مدخل لها فی عروض المحمولات لموضوعاتها علی قیاس ما مر فی
حیثیة العلوم المقصد الثالث فایدته وانما وجب تقدیم فایدة العلم الذی یراد ان

یشرع فیه دفعا للعبث فان الطالب ان لم یعتقد فیه فایدة اصلا لم یتصور منه الشروع فیه
قطعا وذلک لظهوره لم یتعرض له وان اعتقد فیه فایدة غیر ما هو فایدته امکنه الشروع
الا انه لا یترتب علیه ما اعتقده بل ما هو فایدته وربما لم یکن موافقة لغرضه فیعد سعیه فی
تحصیله عبثا عرفا ولیزداد عطف علی دفعا رغبة فیه اذا کان ذلک العلم مهما للطالب
بسبب فایدته التی عرفها فیوفیه حقه من الجد والاجتهاد فی تحصیله بحسب تلک الفایدة
وهی ای فایدة علم الکلام امور ا بالنظر الی الشخص فی قوته النظریة وهو الترقی من حضیض
التقلید الی ذروة الایقان ویرفع الله الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات
خص العلماء الموقنین بالذکر مع اندراجهم فی المومنین رفعا لمنزلتهم کانه قال وخصوصا
هولاء الاعلام منکم ٢ بالنظر الی تکمیل الغیر وهو ارشاد المسترشدین بایضاح الحجة لهم
الی عقاید الدین والزام المعاندین باقامة الحجة علیهم فان هذا الالزام المشتمل علی تصحیح
المعاندین وعجزه الی الاذعان والاسترشاد فیکون نافعا له وتکمیلا ایاه ٣ بالنسبة
الی اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدین وهی عقایده عن ان تزلزلها شبهة المبطلین
بالنظر الی فروعه وهو ان یبنی علیه العلوم الشرعیة ای یبنی علیه ما عداه منها فانه اساسها
والیه یوول اخذها واقتباسها فانه ما لم یثبت وجود صانع عالم قادر مکلف مرسل للرسل
منزل للکتب لم یتصور علم تفسیر وحدیث ولا علم فقه واصوله فکلها متوقفة علی علم
الکلام مقتبسة منه فالاخذ فیها بدونه کبان علی غیر اساس واذا سیل عما هو فیه لم یقدر
علی برهان ولا قیاس بخلاف المستنبطین لها فانهم کانوا عالمین بحقیقته وان لم یکن فیما بینهم
هذه الاصطلاحات المستحدثة فیما بیننا کما فی علم اللغة بعینه ٤ بالنظر الی الشخص فی قوته
العملیة وهو صحة النیة باخلاصها فی الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته فی الاحکام المتعلقة بالافعال
اذ بها ای بهذه الصحة فی النیة والاعتقاد یرجی قبول العمل وترتب الثواب علیه وغایة
ذلک کله ای والفایدة التی یفید ما ذکر من الامور الخمسة وینتهی الیها هو الفوز بسعادة
الدارین فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهی الاغراض وغایة الغایات المقصد
الرابع مرتبته ای شرفه وانما وجب تقدیم مرتبة العلم الذی یطلب ان یشرع فیه لیعرف
قدره ورتبته فیما بین العلوم فیوفی حقه من الجد والاعتناء فی اکتسابه واقتنایه اذا عرفت
هذا فنقول قد علمت ان موضوعه ای موضوع الکلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها
فیتناول اشرف المعلومات التی هی مباحث ذاته وصفاته وافعاله ولا شک انه
اذا کان المعلوم اشرف کان العلم به اشرف مع ان موضوعه معتد بحقیقته تنبی عن شرفه

تنقیح

ابهام

وغايته أعني السعادة المترتبة على الأمور الحقة أشرف الغايات وأجديها نفعا ودلائله يقينية يحكم
بها أي بصحة مقدماتها وجهة القصور العارضة لها صريح العقل المشابه من الوهم وقد تأيدت
تلك الدلائل بالنقل أي شهادة النقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة إذ لا يبقى
شبهة في صحة الدليل الذي تتطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن تأييد
النقل إياها بشهادة عليها بأن الأحكام عقولهم بها مأخوذ من ذويها لهم لا من صرائحها فلا وثوق بها
أصلا وهذه الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف
العلم لا تعدوها أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه التي ذكرناها وأما كون مسائل العلم أقوم
فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو أي الكلام إذن أشرف العلوم بحسب جميع جهات
الشرف **المقصد الخامس** في مسائله بدون كلمة في في سوا المناسب لما تقدم وما تأخر
والموجود في كثير من النسخ في مسائله وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي
يطلب الشروع فيه لينبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصار
في طلبها وإنما قال التي هي المقاصد لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه
وهي جهته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه
لشدة الحاجة إليها وأما عد موضوعه جزءا ثالثا فيه أن الموضوع نفسه من المبادي التصورية
وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وأنيته أعني وجوده من المبادي التصديقية
المسلمة عندهم أصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي أي مسائل الكلام كل حكم
نظري جعل المسئلة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم وأما الطرفان فمن المبادي التصورية
ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب وإلا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم إما
لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان لميتها وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا إلى
معناه كأنه قال وهي الأحكام النظرية لمعلوم هو أي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية أو يتوقف
عليه إثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا وهو أي الكلام العلم الأعلى إليه ينتهي العلوم
الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين في علم آخر سواء كان علما
شرعيا أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية
المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل
به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فأخذوا
موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقائد
سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة

في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر بل مباديه إما بينة بنفسها
مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه فهي أي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية و
مباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وعلى ما قررناه تبين أن تلك
أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز أن يكون على علوم
الشرع مبينة في علم غير شرعي يحتاج بذلك إليه على التحري الأفلسفي أو متلقفة من
من مغضلات الفلاسفة وتشبه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا ينتبه به لحصل فإن
وجدت في الكتب الكلامية مسائل علم آخر فهي لكثرة المناهدة في الكتاب فمنه أي فمن الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق
لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر
فيكون لذلك البعض رياسة بعيدة ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام
من الأعلى على الأدنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم **المقصد السادس** في
تسميته وإنما وجب تقديمها لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد اطلاع على
حاله ينبغي للطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه إنما سمي الكلام أما
بإزاء المنطق للفلاسفة يعني أن لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضا علم نافع
في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة
ومن ثمة يسمى خادم العلوم والتها وربما يسمى رئيسها نظرا إلى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا
بطريق الإحسان والمرحمة فلا يسمى إلا رئيسها أو لأن أبوابه عنونت أولا أي في كتب المتقدمين
بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله أو لأن مسئلة الكلام يعني قدم القرآن
وحدوثه أشهر أجزائه وسبب أيضا لتدوينه حتى كثر فيه أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث
التشاجر أي التقاتل والتسفك إذ قد روي أن بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة
من علماء الأمة طالبا منهم الاعتراف بحدوثه فغلب عليه تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه أو
لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من
أنه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات **المرصد الثاني** في تعريف
مطلق العلم من هنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة للشروع
فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الإشارة
إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثا ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعا
ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامسا إذ بهذه المباحث يتوصل

الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل
جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم اخر
فالمباحث المذكورة في هذه المقاصد الخمسة مسايل كلامية وفي الكتاب الافكار تصرح بذلك حيث
جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسايل الاصول الاولى في العلم واقسامه والثانية في النظر
وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اى في العلم المطلق ثلثة مذاهب
المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان
علم كل واحد بوجوده اى بانه موجود ضروري اى حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص
متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق
على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابق
عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب والجواب
عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وسواء
حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات
جزئية مخصوصة ولا يتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه
مستانف فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق
بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان
يجاب عنه ايضا [redacted] من افراده متصورا بالكنه
بديهة وكلاهما ممنوعان [redacted] بالعلم بالضرورة انه موجود
ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره
السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا الوجه لا يلزم
من بداهة التصديق بداهة تصوره ولا بداهة شيء منها فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد
تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة
التصديق بلا نظر على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا نظر عند البله والصبيان الذين
لا يتاتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده
وتصورات اطرافه شروطه خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كان
تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طايلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق
الذي

الذي نحن فيه مستغني عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب الاول فقال يتوجه لا نا نقول يكفي في التصديق
تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كالحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه
شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل كالحكم بان
الواجب موجود والنفس اولا وان العلم حقيقتها بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم
وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع
فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا موقوفا ما ان يعرف بنفسه
فهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
كل منهما على معلومية الاخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اى مطلق العلم معلوم
بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فاذا لم يسلم كونه معلوما كذلك الجة ان تجاب بانه لا يلزم من امتناع
كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان لا يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم
بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء
كثيرة ولم يتصوروا حقيقة العلم المطلق والذي نحاول ان نعلمه اى نطلب ان نحصله على
ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم المطلق
موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك
الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول
[redacted] متوقفا على تصور حقيقته
[redacted] فلا دور وحاصل حل
الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان
منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قايم
بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قايمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك
الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول
علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول تلك الماهية في ضمنه قايمة
بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان
ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها
وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس
الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها
وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس

البهام

بما هو المطلوب بتوسيعها افصحت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما يقرر بالدليل الثاني انما قال بما لان النصرة به تجيلية الايرى انه ان تم دل على امتناع تحديده دون عسره وان لم يتم لم يدل على شي قالا فطريق معرفة القسمة والمثال اما القسمة فهي ان يميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بالمعنى اليقيني وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تميز الماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني بهما تحديدها سوى تمييزها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصل المعرفة بشيء لابد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا التعريف كلام محقق لابد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الظن الراجح المطابق للواقع اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي على هؤلاء اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فيه انه ليس فهو مكابر لبديهة العقل فان كل واحد عاقل يجزم من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما وتناقض كلامه ايضا لان هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بالمعنى انه غير ثابت في نفسه للمنع

ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه معرفا بان الباقلاني يعد علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بانه ليس الى الحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب كون من قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف العلم وقال اخرى بانه ليس الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان ادعى اشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليصه عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها فتدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن يصح بحسب تعلقه فلا ورود لهما عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال اذ ليس هنا لا ارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كونه تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا اعتماد عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الانسان او اراد

وهو ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الامام المتكلم الاصولي الاصفهاني

ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة اي ليس للحكماء
ان حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل اي عنده ليتناول ادراك
الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بكسر الراء وهو اي
كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسيجيء بحثه اي عن الوجود الذهني
وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد
بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة
والشرع والعرف اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة و
العرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق
العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة
ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية
الموافقة في الامور المشهورة مع الجمهور اولى واحب السابع وهو المختار حسن توضيحه لبراءته
عما يرد من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب
تلك الصفة لمحلها وموصوفها تمييزا اخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات المذكورة توجب لمحالها تمييزا عن غيرها
ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده ممتاز عن الابيض واما الادراكات
فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تمييز المدركات عما عداها
اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة
بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما سيصرح
به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم
فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع
في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج
التقليد لانه يزول بالتشكيك وتحصيله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا
عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار
المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما
هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول
التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان
لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا
اعتبر

اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق و
ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التقييد بين الطرفين
اشبه بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا
سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى الصرف التسليم والعدول مجاز على التاويل لا يبالي
على هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة
اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
الانسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات
كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة
في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية
وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا
فانها تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة
فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول
الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب
ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما تركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب
فانا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه
واوجد بدله ذهبا والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها واقعا
بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم
العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات
في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه
في الحال كما في الظن او في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التمييز
اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني هو المنافي
للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه وانه ممنوع
هو في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح و
في شيء منهما والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية
الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يوجب تمييزا في الامور العينية ومن يرى
كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد

فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول من المعاني
وهذه الزيادة مع الغنى عنها مخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله
اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ تخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم
بالآينا ولذاتنا وهذا الحد انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال
انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا
يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن
قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد
والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت
به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد
المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة

المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول

انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول اليقينيات ايضا وبالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة
او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية
كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم تحكم باحد طرفيها كما اذا شككت
في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي ان لم يخل عن الحكم فتصديق
والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة الملخص
لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما
اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك
فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة
فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا
كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع
فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب
المعتبرة فللعلم وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب له هو نظري منه وللعارض له
بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه
فلما كان الحكم ادراكا وهما اي التصديق والتصور نوعان متمايزان بالذات اي بالحقيقة
فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما
قطعا فالشك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة

فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم
المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور

المقصد الثاني

العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا اكتساب
ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تعريفه هو العلم الذي يلزم نفس
المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات
واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة و
اورد انه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان وسائر
ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس
المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي
باعتبار مفهوم القدرة في التعريف مبنية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه
يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك
عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه
لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا
كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد
باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك
المقدور ويكون آخر كلامه تفسيرا للاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير
مقدور الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري
والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا
لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه
مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري
واما النظري فمقدور الانفكاك قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن ينبغي تلخيص تعريف القاضي
هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا و
ذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل لمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف
على امور غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما نذكره بخلاف النظريات
فانها تحصل لمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه
وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور
التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان

ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او
تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري
فهو العلم المقدور وتحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح نده عبارة
قال الآمدي معنى تضمنه له انه بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لا ينفك النظر عنه
بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم نقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس
ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل ايضا ما يحصل عقيبه
يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كا
ما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم وغير ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر
لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك
التصفية لاحتياجها الى المجاهدات فلما يحصل بها فراغ ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان
طريقه مقدور لنا فهو اي النظري عنده الكسبي وتوافقا مفهوما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه
النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز
ان يكون هناك طريق اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه
النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين **المقصد الثالث** ان كلا من
التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته
وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واذ لولاه اي لولا ان بعضا من
منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من
التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق
اخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الكسب
في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا نهاية له وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان مستلزمان
كما سياتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق
حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا بالاتفاق اذ المفروض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرنا من
لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شيء من
الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما
يكون بنظري اخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان
كون الكل نظريا ليس بتام لجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم الخ المذكور ولانا
نقول ما ذكرنا في نفس الامر ~~هو معلوم~~ من التصورات والتصديقات

نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لا يستلزمه خلاف
الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرنا حجة
قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة
في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها
في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع
فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس
الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير
وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية
صدق مقدماتها يتجه عليه المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال ارادوا ان ما ذكرناه
في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا
انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض
من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية
الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني
على ان تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل واحد عاقل يجد من
نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب
المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتاويل زائد
الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وهو قال يا پس من اصحابنا وهو قول
للامام الرازي وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان
فرقة يسلم توقفه اي توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد
التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي
المقدور ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا
حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لزوما ضروريا بناء على ان نفي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا
كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده اراد بالضروري معنى الكسبي دون البديهي
المستغني عن النظر وقد تسمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقة تمنع
ذلك اي توقفه على النظر وهؤلاء ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف
على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا

بل هو معلوم لنا في نفس الامر

اى العلم الحاصل بعده اى بعد النظر غير واقع به اى بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير
بل بخلقه الله تعالى فيناعقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة
واحترز بذلك عما اختاره النظر بطريق جريان العادة الامام الرازى فى المحصل من
القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام
الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان
ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اى لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة
فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره
فيها المذهب الثانى فى هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه
كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضرورى ومكتسب
وبه قال الامام الرازى واحتج عليه فى كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصورى اما مشعور
به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به
اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس
بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بانا نختار اى حصر المطلوب التصورى
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا
من وجه دون وجه ولم يتبين مما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فاد الامام وقال الوجه المعلوم
معلوم مطلقا والوجه المذكور المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما لما مر من امتناع
تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه
بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اى من جميع
الوجوه فان المجهول المطلق ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شئ مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته
وهذا الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التى يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض
الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليها سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما يعلم الروح مثلا بانها
شئ به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور المذكورة وصفاته فيطلب
تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت
فى جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اى المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المط يتقوم
اى الوجهان به وهذا العناء على تمام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا المثبت
وفيه جوازه لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا والطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد
بالحلول ولا حاجة فى دفع هذه الشبهة اليه اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت

بما حققناه

بما حققناه مع ان اثباته للواقع وذلك لانا نقول اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد ان
يكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا يمكن تحصيله وهذا معنى قولنا
المجهول هو الذات اى ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما صدق عليه
معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات
اى بعض اعتبارات له ذات المط الذى هو المجهول ولا خفاء فى انه ليس هناك امر ثالث يتعلق
به غرضنا حتى يتصور ان يكون المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان
من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من الوجوه فعلى
هذا التقدير الاخير ثبتت امور ثلثة مفهوم الانسان الذى هو المط ووجه المجهول الذى باعتباره
صار مطلوبا ووجه المعلوم الذى به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى
طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته
المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى ان المعلوم
على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران
والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان
العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول
من وجه مغاير للوجهين فالزم منها بان المط التصورى ليس احد الوجهين بل الشئ الذى له ذانك
الوجهان ويشهد بما ذكرناه ان هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المط المجهول هو حقيقته
الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين المراغى
ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات
جزئين ومن حمليتين هكذا المطلوب التصورى اما مشعور به واما غير مشعور وكل مشعور به يمتنع
طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه
وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق لان العكس المستوى لعكس نقيض كل منهما ينافى
الاخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس
بالعكس المستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الاول فينافيه
ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للاخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة
الكلية كنفسها عكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة
القدماء ما لم يتم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور لغوى اى نحن نستدل
هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه

وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه

وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس متصورا مشعورا به و
ينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس متصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا الاينافي
الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى انما ليس متصورا مشعورا به جاز ان لا يكون
متصورا اصلا وان يكون متصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس
المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس متصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من
موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسب التصور
ان يقال الماهية اي الماهية التصورية ان عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها
او بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام بسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم
معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال
بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء
بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها وانها لا تتوقف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء
عرف ذلك البعض بنفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج عنه وسيبطل وهذان المحذوران
انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض
ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا للنفس واما غيره فيلزم
التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف
الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم
بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور ليتوقف تصور الماهية ح على
تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها
وتصور ما عداها مفصلا وانه محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا نهاية له تفصيلا واجاب عنه بعض
المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها
متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه
فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع
الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل الماهية مع اجزائها واذ ثبت تلك الاجزاء فما معها فلا بد
هناك من امر اخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونها اي او يكون تحصلها
بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر
في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا
او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على
الماهية

اي المفهوم منه

قبل معرفتها

خواجه نصير الدين

الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان
تشبعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل
واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النقض ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان
لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل
اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان
يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول
المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده
اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة
الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضي الارموي بجمع تصورات
الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان
كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون
هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك
تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء
حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها متعاقبة يحصل لنا تصور اخر مغاير لذلك المجموع المرتب
متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا
استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي فتلك الاجزاء
المرتبة الماهية يعني ان تلك العقود المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما يستعرفه لا ان مجموعا
من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اي تصورها وتوضيحه
ان صورة كل جزء مرآة تشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما
بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة تشاهد بها مجموع الجزئين قصدا او تشاهد بها كل واحد منهما ضمنا
وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير
لهما بالاعتبار وعليه قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور
كل واحد منها متقدم على الماهية ولم يدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل
في الذهن فهو تصور الماهية المط بالاكتساب الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها وما
احسن ما قيل شعر حدث تصورات مجموع ٭ مجموع تصورات محدود ٭ وهذا المجموع
وتعريف للماهية في الذهن فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية

صاحب المطالع

المستحضرة

كالاجزاء الخارجية وتقدمها للماهية في الخارج

الاولى مدخل في المقوم والكل اى جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها يترتب عليه
اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيها ليس جزءا منها
بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها
لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك
كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الخارج الذهن ولما كان جواب
القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا وسنراه
اى الامام الرازى يطرد بهذه المغلطة الثانية في نفى التركيب الخارجى عن بعض الاشياء بتغيير ما
فيقول في نفى التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء الكل
في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان
الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزايد هو الوجود وتلك الامور معروضاته
لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لم تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان
تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده به اشعارا بان هذه
المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجى مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض
الاشياء في الخارج هذا اى هذا كما ذكرناه او تحرير انه اى تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد
يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان
تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه لما ذكر من ان معرف
الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها بطرقها لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك
اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل صورتها
بوجه يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل صورة شيء من اجزائها الا ترى ان الجزء
الصورى علة لوجود الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتم
اختار تعريفه بغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف
للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه ايضا الجواب
بعينها وتحريره انه اى تعريف الماهية بالخارج عنها وجب في تعريفه اياها الاختصاص فان الخارج
اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصوره
الى تصوره الى تصورها صح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم بانه ليس شرطا
في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال
وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على
تصور

تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على
تصور ما عداها باعتبار شامل له اى مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وانه اى تصور ما عداها باعتبار
شامل ممكن كالاختصاص اى كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاجسام التى لا تنحصر
ولا نحيط بها علما الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور الداخلة اى الامور التى كل
واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا
لان الشبهة عامة فيهما كان جوابها المذكور بينا ولها ايضا والخارجة ان كانت حاصلة حضورا
ومستلزمة للعلم بالماهية فان الماهية معلومة معها فلا يعرف الماهية بها لامتناع تحصيل
الحاصل الا امتنع التعريف بها اما اذا لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا
واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلا حينئذ جهلها الى معرف آخر وينتقل الكلام اليه
فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما حصوله ضرورى واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية
فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزمة للعلم بالماهية حضورها
معا مرتبة وانه اى ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور
الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما كسبا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة
بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما
حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها و
رتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على
هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة
قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة اصلا
فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا قصدا
المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات
التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى قيل هذا مذهب
الجاحظ ومن تابعه وبطلانه ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا
كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور
كذلك اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف احتج لهذا المذهب
بانه اى بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله
على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظر ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية وانه اى التكليف
بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته و

البنوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا
وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم
الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم تبلغه
دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال كان
فانما انه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن
التكليف الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب
المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم
بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع الشيء لو توقف في نفيه فلو توقف
وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب **الرابع** في هذه المسألة ان الكل
نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين
لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا
ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان النفوس
يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم
تحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها
فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد تخلو
عنه النفس لما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد
يقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي ففقد ذلك الموقوف ذلك الموقوف
عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا اي القائلين باسناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى
ابتداء فلانه قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم
او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد
ابتداء ولا بواسطة **المرصد الرابع** في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحققها
والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم المكتسبة من العقائد الدينية و
غيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاول ولولاها لم تحصل علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات
وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا
والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلومة الاشتراك
بيننا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات
اراد

اراد بها ما للحس مدخل فيها فتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في
المحسوسات والمشاهدات والحدسيات والبديهيات اي الاوليات وما في
حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات
هما العمدة في العلوم وهما يقوم بهما حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات
فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة
والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول
احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم
والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وساير المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في
الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح نسب الى افلاطون وارسطو و
بطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا
جدا اشار المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات
غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد لوضع الاحساس من امور تنضم اليه
الى الحس فتضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي اي
ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون
الحسيات بمجرد الاحساس يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اي وان لم يريدوا بالقدح
في الحسيات ما ذكرناه من التاويل فاليها اي الى الحسيات ينتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي
فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء
الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني
على الاستدلال باحوال المحسوسات العلوية لمحاورة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب
الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد والاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات
والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس
واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات
هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد تحصل لعقولهم من الاحساس
بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس
فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات
الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظ لان الحس لا يدرك
الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها باسرها

فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما فيها ولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا لوجوه احدها انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع واتمازت النار عن الهواء المضيء بها وادركها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط وكذا الشعاعي ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابها في الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية راس المخروط هنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخيرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين متساويتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي كانت ضلعاها اطول وبالعكس اي ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى

ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك يخفى اثره فلا يرى اصلا ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري ينفذ من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة وهي ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرف احديهما امتد تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على التقدير الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يعتقد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فلا يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي نرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متغايرة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رايت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون اخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا يقدر على تمييز احدهما عن الاخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة ونرى المعدوم موجودا كالسراب قبيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يرى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يري خطه اليد والشعلة الجوالة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا وكالدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار لا وجود لها بل كما شبهه و السبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى الحس المشترك

ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك تتصل هناك صورتها في الموضع الثاني
بصورتها في الموضع الاول فيرى كأمر ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل
الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك لمزيد اتصال الشعاع
بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى المتحرك ساكنا
وبالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا بسبب ان البصر اذا ادرك شيئا في
موضع محاذيا لشيء بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا
كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين المحاذيين وحكمت بالسكون
وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا
او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا
المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا
وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل
وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط
مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها
كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين سير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى
المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غربيا نراه وينظر اليه ينفذ شعاع البصر منا في جزء
من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه
الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي
كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع
بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي هي
بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأيناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه
ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب
في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر يتحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم ويتحرك القمر
خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر يتحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على
الشط منكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما
ينعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة بالفارسية چنگ فاذا كان الشجر على الطرف
الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى تحت
رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس

على عكس

على عكس ما ذكرنا لانا نرى انك اذا ابتدأت سطح الماء من جانبك تنتهي عكسك راس الشجر في
الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى راس الشجر
اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه الى الشجر اطول مما هو
ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك
الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع
المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيحسب
لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في
باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منكس تحت سطح الماء ونرى الوجه طويلا وعريضا و
معوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر
اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض
وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول
الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية
التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه
اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى
الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا
في محاذاة الوجه نرى الوجه معوجا احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس ح
من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة نرى وسط الوجه غائرا
واذا كانت محدبة نرى نابيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف
الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس
بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار اي بكون شيء واحد موجودا
مستمرا عند تواردها اي توارد الامثال كما تقوله اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى
زمانين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقول النظام
في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في
البيضات المتماثلة اذا اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فعلم الاحتمال اي
احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات بهذا والسبب في غلطه توارد الامثال
ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يكتسب ما به تمايز كل
منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على

غلط الحس في غيره فيحيل الراي ان هناك امرا واخذ تلك الاحكام بسبب عروض عارض.
من نوم او مرض النايم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يعين
له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور
صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما
مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط او يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان
ما راه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا
فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض
يعطل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا جيابية ترسمها في الحس
المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فيدركها
النفس ويشاهدها ويعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال
ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة
فلا يقع فيها الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب
اخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب
المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان
وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي
الغلط من احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه التشكيك
والشبهة بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت
كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني
من صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي
على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه
من انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة الى اخر ما قررناه ثم اشتغل في الامثلة
المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي
اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين مدركات بالحس او بغيره
على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان
الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس هي من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا
قارن المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤل الى
نزاع لفظي اذ مقصودنا الحكم الحسي حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول

اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك
عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بلا واسطة الحس
وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا اشتباه فلو صحت
تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة
جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما
جزمت بها بنفسها قلنا وكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع
الوثوق منها ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على
حقيقة الحال في هذه المغالطة وازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة الطمانينة
في بعض المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث
قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال و
اما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات
في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير
رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما ذكره
الا وهو مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع
حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق والتحليل
فظهر انه لا يتسع على ذلك الناقد ومن تبعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في
الجزئيات التي يظنها محسوسة وليست محسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض على
انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجسام شفافة لا لون لها وهي الاجزاء
المائية الرشية وقولهم سببه اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة
من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها
الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء و
انعكس شعاعها منه الى الجدار نرى الجدار كانه ابيض فان كثر الانعكاس من الاجزاء المرشية
جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب
الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره واظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس
الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم تحدث
له مزاج تحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة ثابتة ومتفقة
في الصورة والكيفيات لا تفاعل فيها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور

حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالفاعل واما الثلج فيه اجزاء مائية وهوائية فجاز
ان يتوهم فيما بينهما تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج
الثخين الشفاف فانه نرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس فيه الا الزجاج والهواء المحتقن
في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما ملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك
اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم
من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل
بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد
واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا
في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كما مر
فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الغلط هناك
قائما لا ان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على الحسيات
لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه هنا مع ان بديهة شاهدة
بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على
ان لا يوثق اي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا
على بجزمه اي لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب
الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق
بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اي لا في الحسيات فانهم معترفون
بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة
خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها و
مباينات وانتزع منها صورا كلية تحكم بعضها على بعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في
البديهيات او بمعاونة شيء اخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه
بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا
فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا
يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف لذة الجماع
ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول
حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى
منه فلا يلزم مما من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولكم
يكون

يكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالبنية للحياة
حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حيث انها حقيقة لازمها ولهم في ذلك اعني القدح
في البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
اعني الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو
كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد
بين النفي والاثبات وثلاثة اخرى تتوقف تلك الثلثة عليه احدها من تلك الثلاثة الموقوفة
عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل لا جزء
الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات
الثاني من تلك الثلاثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية في الكمية والا
اي وان لم تكن متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لما واثنا لذلك الشيء وليست واحدة
لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعليها اي على هذه المقدمة يتخرج
اكثر مباحث الكم المنفصل والمتصل ويتشعب منه مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى
البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في
مكانين والا اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين
كذلك اي كائنين في ان واحد في مكانين فالجسم الواحد الاخر معتبر وجوده وليس بمعتبر اذ لم
يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم
واحد في ان واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا
ولما كان الممكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر
بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها تاكيدا ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار
الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن
تلخيصها في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر اثر البتة و
لو كان الشيء الواحد مساويا بالمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم
يكن عبارة ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه
الحجج كونها نظرية لجواز ان يكون الحجج بلا تجشم كسب وتعمل فكر فيها شيء وهي ان يتوقع
الا بمستدلات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون ابين من الدعوى
قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل واما
الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة احدها انه اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما

ان يكون اولا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق
الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره
ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس
ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان التميز هو الذي
يثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه
فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي خلف بط لا يقال تصور المعدوم
يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اي المعدوم ثابت
في الذهن ولا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا
ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي
تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام
في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
ترديد بين الوجود المطلق للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اي للمعدوم
مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون
معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور
لا حل لذلك الحجة وانها اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيتان وهو
اي تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حجج القوادح في البديهيات كما
سياتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي
سنذكره في الجواب عن الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لو لا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال منهما ولو كان
المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها امتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك
الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يتيسر للعقل انها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء ما يقابل
فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اي وان
لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا
الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله هف
لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من
تلك الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت و

العدم

لان الحكم بمنافاة احد الشيئين للاخر يقتضي تصورهما والتصور يقتضي الامتياز كما مر في الوجه الاول

والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا
السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا
ولا يتصور ههنا معنى سواهما من المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد
بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شيء
من طرفيه اي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان
وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة
كقولنا السواد سواد او الموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه
وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فهذا قضية
مطلوبك واما غيره وهذا ايضا بط لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اي ذلك الشيء كالسواد
مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه اي وان لم يكن معدوما في نفسه
على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون
نفس الشيء وهو بط لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام
الى الوجود الثالث فاما ان ثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية و
التسلسل بط فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد
ذلك مرتين وكان موجودا بوجودين هف فاذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه
والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه
معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما
اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المط وهو بطلان قولنا السواد اما موجود
او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو
فيهما فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود
الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود
فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة يشاهد تحققها
وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات
والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اي
حمل الموجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود
وانه بط لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم
ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية

عن ان يكون ذلك التصديق بديهياً وسواء يكون الترديد في قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا بط ايضا لان
الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحاً لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما
لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان
يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فهذا عبر بهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها
على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وتذكر الضمير بالنظر الى
الخبر وهي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف
بالالوان او الحركات فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللا
موصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية والا اي وان كانت الموصوفية وجودية
فاما نفسهما اي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا
كانت الموصوفية جزءاً لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجاً عنهما قايماً بهما فلتحاج موصوفيته
بهما اي بتلك الموصوفية القايمة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية
قايمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن
الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون
للجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً فاذن
الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به اي بتعيين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع
من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس متفقاً ان يقال الواسطة المسماة بالحال
ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني واذا اشتبها فوجد
بلغوا في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون وادعوا البداهة شاهدة بالانحصار
في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فان الانحصار فيهما ان
كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا
بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات
فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ليس يقينيا فلا يكون
غيره ايضا يقينيا وهو المط وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار
الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم
وقع هناك محمولا لافراده بمفهومه وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم
في نفس الامر والمقتضي مفهوم المعدوم على تركيب تقييدي لا الآن اي ليس مفهوم المعدوم

فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون فوننا
السواد موصوف بالوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل
فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في
الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من
المفهومات الاعتبارية الذهنية لان البرهان انما قام عاقلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف
والصفة فتتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين مع ان حكم الذهن
بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية
ويعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان
حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها
وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق
البين بين ان يكون قولنا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية ظرفا لنفس الموصوفية وبين
ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه
عنه اي سلب الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره وهو باطل لوجهين
الاول قوله فيتوقف نفيه عنه لتصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد
المحكوم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه
الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال
وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه و
لا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارج
والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت
السواد في الذهن شرط للحكم بنفي الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد
الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود في الحكم فلا محذور
اصلا وقد يتوهم ان الضماير في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد و
تصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد ظهر تبين بطلانه وما ذكرنا هو المذكور
في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه
عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلو
عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد
موجود السواد معدوم معنى محصل فلا يكون للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق بفصل

عن

لانه ح يكون قولنا السواد ليس بموجود ما ثبت له السواد وسلب عنه السواد او ما ثبت له الوجود سلب عنه الوجود وقيل هذا الا تناقض بين ونتايل انما يلزم التناقض لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع ١٢ منه عفا الله عنه

ونقل عن الرازي ان المراد انه لا يعقل الا الذوات التي يصدق عليها الموضوع يصدق عليها المحمول ولا امتناع في صدق الامور المتغايرة على ذات واحدة في ذلك ١٢ منه عفا الله عنه

ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر
متصف بالعدم فيها وانه بط وسواء مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما
بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكره جواب عن
الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات
يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه
على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ولا يلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن
ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان
اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز ذات المعدوم عن
المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم
المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها
فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيما
له انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم المطلق من
حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ايضا ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اي
حمل الموجود على السواد انما يصح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود
والاتحاد هوية اي ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما ترى في قولنا السواد
سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول من الوجه
الاول الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول
في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم الى اخره اعتمادا على ما سيجي من ان الماهية
في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الموجود معدوما اجتماع
النقيضين وهذا اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني
من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا و
حاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث والقدم
لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لهما في
الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في
الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستقف انت فيما
يرد عليك من المباحث الاتية زيادة تحقيق يتعلق به اي بذلك التحقيق الذي زيد لك
الى الجواب التفصيلي فما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية كلها دخير

وقد ذكر بين طرفي الشق من هذا الترديد ايضا ولبيان لا علم جواب اولهما كما قررناه لك هناك او مما مر في جواب الوجهين الاولين من الاربعة ونحوه الثاني مما اسلفناه من ان خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم م

هذا التحقيق ماخوذ من كلام ابن الحاجب وليس فيه مزيد تحقيق لهذا الموضع فالتحقيق ما ذكر بهذا الشارح المحقق

في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات
التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات
لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اي من العاديات المجزوم بها ان هذا الشيخ
الذي رايناه الان على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد
منها ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اي تحرك ونشا
الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه
اناسي فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا الحجارة اي ولم تنقلب احجار البيت
جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلي الان ياقوتة
من الف من ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم لما خوطب به عالم بما
يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه القضايا التي ذكرناها نجدها
مما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الخطاء قائما في الكل اي كل هذه القضايا
باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم الى القادر المختار
فلعله اوجب اي اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ المتولد
دفعة ونظائره من الامور المستبعدة جدا الممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجميع
الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية
عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي
لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لم يتكرر ذلك الشكل لتعاقب الامثال في الوف
من السنين كثيرة جدا بحيث لا تضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب
ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية من القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع
ما هو قادح فيها اعني تبديل صورة الملك فانا نجزم بان الذي هذا ليس جبريل وكذا
الذبابة التي تراها ليس جبريل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اي تجوزون ما ذكر من كون الذي
او الذبابة جبرئيل اذ تعلمتم انه كان يظهر جبرئيل تارة في صورة دحية الكلبي وكان له اخرى
في ذوي كذوي الذباب والجواب ان الامكان اي امكان نقائض ما جزمنا به من العاديات
لا ينافي الجزم بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا
يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز
في هذا الان جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في
العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض

يعني امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات البتة وقد مر ذلك في تعريف العلم
الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان للامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات
فان الغلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه جدا وكذا بعضهم لا يجوزون
ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا
واعتاده برهة من الزمان ونشأ عليه فانه لجد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر حقيته
يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم من
بديهة العقل في الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عامين لجميع افراد الانسان للتنفر
في البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة
لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا
الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول
لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيآت المزاجية
او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به وان سلم امكان فرض
الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا ترى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد
فرضه خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها
مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تمثيل الامزجة
والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون
الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل
اعظم اي ازيد من الجزء وليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة
المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم مزاولة العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان
قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما هو اي العجز عن القدح فيهما الا للجزم بمقدماتهما
مع ان احدهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطا قطعا
والا اي وان لم يكن احدهما خطا بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين
ح واذا كان احدهما خطاء مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان
قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دايما فان ذلك العجز لا يدوم ويحقق الحق ويبطل الباطل
من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اي قرب قلنا تجنب العجز ولو آنا بجزم بمقدماتهما
الجزم به وانه اي الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون
ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة

بينهما فيتوقف البديهي على تجردهما اي تجرد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما
على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اي في تجرد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا
لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطا الى البديهي لهذا السبب
فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جردا طرفاها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا
نجزم بصحة دليل اذ به اي ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم نظهر لنا خطاؤه
ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك ينتقل الكلام في المذاهب المتنافية واد لهما المنتج له اذ ربما
لاح حقية ما حكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات
فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا
يدعي صاحبه البداهة ويخالفه ويكر وبها اي البداهة في تلك القضايا وسواي ما ذكر من
ادعاء البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان
عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين منها فلنعد عدة منها اي من تلك
القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار
قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من
القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية لهم ايضا
فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها تمكنا تاما
الاختيارية فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ومنعها اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا
هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى بانه لا بد اي للفعل الصادر
عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الاخر فان حركته منه ويسرة اذا كانا جائزين
منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو فذلك
المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى
بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة او بواسطة فان استناد الجائز
الى الواجب امر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار
الثالث للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس
ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة
فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع
فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي جمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا
الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة ويشهد به بديهة العقل

واكثره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا اختصاص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود واكثره الموحدون عن اخرهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا انتهاء الاجسام اي وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القايلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اي انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء ويكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القايلين بتقدم الزمان قالوا لا نعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقايلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء اخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الاخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل لالمه ولذته اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما الجسم والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي وقع فيه تلك القوى آلة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشرة للاشعرية قالوا الممتنع بالبديهة العقل عن نايم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وجوابها اي جواب الشبه الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبه الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نسلم ان مقدمات الدليل الذي يجزم بصحته آونة بديهية ولان سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيما سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات وقد اجيب عنها عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل وهي اي بديهة

اعاق المتكلمون
اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية

الصحيح ان يقال عند الفلاسفة المدرك هو النفس لكن آلة الادراك هو الجسم وقواه الحالة فيه وهذا فاسد لانه فان قوته وهو آلة له اي الجسم آلة للانسان في الادراك ومطابق لمذهبهم المشهور ١٢ من لواه

الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما ينتج نقايضها اي نقايض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه ومع ذلك يتخان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة العقل الوهم تحكم بما ينتج نقايض هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذي يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به تمتاز بديهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في البديهي ما لم نتيقن انه لا ينتج نقيضه اي ما لم نتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزوماتها البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا نتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة كلها فيها ليست قضايا حقيقية فهي اما بديهيات واما نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها وردها الا انا نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل نقصد بها ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كانت بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها عن الشبه تمت وثبت الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق التشكيك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتبين عندنا وجه فسادها وتشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لها للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما اي البديهيات والحسيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير الضرورة والنظر واقتلهم اي افضل السوفسطائية

لم يلتفت الى هذا الا من يجوز ان ... الوهم يحكم ما ينتج نقايض ما جزم به اصحاب المذاهب المذكورة مسكل ١٢

اللاادرية القايلون بالتوقف فانهم قالوا لو ظهر بكلام المزيفين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلابد من حاكم اخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شي نحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد ناقضتم بسببكم ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلا فانا هذا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب فيناقض في نفيه كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف فانا شاك وشاك ايضا في اني شاك وهلم جرا فلا ينتهي في الحال الى قطع بشي اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شي ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة يسمى بالعندية وهم قايلون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا بان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس ومذهب كل طايفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شي حق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوايف الثلاث وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم منتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونان اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم وهم لا يعترفون بالضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى الفايدتان المعتبرتان في المناظرة فالاشتغال بالجواب عما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم كما قرروه في قولهم ان اجبتم عنها الى اخره بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يجد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك قول نير

مناكي

عادية

عندية

الاسرار

بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار او جعوا ضربا او حرقوا نارا او يعترفوا اي الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال بعض المحصلين والحق ان تقدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شي منها اذا لاح لهم في بادي رايهم

المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب الذي هو اثبات العقايد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال القاضي الباقلاني في النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن اورد عليه اسولة اربعة السوال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكر من تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الامدي وزاد عليه المص فقال ولا يطلبه عاقل فاذن المطلوب بالنظر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكفينا ظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك قلنا بل الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السوال الثاني ان غلبة الظن غير اصل الظن بالضرورة فيخرج عنه اي تعريف القاضي ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفا جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قال وغلبة الاعتقاد التي هي الظن وفايدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذ في ماهيته وقد اجاب عنه الامدي بان له اي للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر احديهما يعني احدى الخاصتين فلا يجب ذكر الكل اي كل خاصة في تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن قطعا ولان هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا اذ خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السوال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر فقد

ي علي ان التحديد بالنظر الى زعم الخ فان مبني السوال على هذا ... [illegible]

١

الشبه

في ه

بحج

ي

تقييد لاقسامه فان ما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا تعريف يسمى
ولا انقسام ليهما الى هذين القسمين خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما عداه وقد يورد هذا
السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اقوى فيقال
لفظ او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب
منع كونه اي كون او في الحدود التي ذكر فيه للترديد بل هو للتقسيم اي ايا كان من القسمين
المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد بأو ان قسمي المحدود هذا حده
وهو ان الفكر الذي يطلب به علم وقسيماه منه حده ذلك وهو ان الفكر الذي يطلب
الظن فهو في الحقيقة المخصوصة المشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو ان الحد اما
هذا واما ذاك على سبيل الشك والتشكيك لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في
هذا الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب
علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اي الذهنية لا العينية
المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا
واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اي هو الذي يطلب بها علم او ظن او لم
يطلب قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون
على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن ساير الحركات التخيلية لا يقال ان الفصل
كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية
والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن
لم يفهم منه ان اصل النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب
قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بناء على اتحاد مدلولهما وما بعده
هو الحد لهما وفيه محل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة
ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها
ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الذي ذكره القاضي
تعريفه الشامل لجميع الاقسام من الصحيح والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد
او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وله اي للنظر تعريفات بحسب المذاهب
فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب
التعاليم القايلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة
او مظنونة للتأدي الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل

والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده او بالخاصة وحدها فان
هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده
او بالخاصة وحدها نادرا قليلا جدا جانا نقضا كما قاله ابن سينا لا يشفي عليلا لان هذا الحد انما
هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او
كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهومهما
اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد فيكون بينهما ترتيب وايضا هما
مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول
فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص المركب من الداخل
والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف
بالمعاني المفردة جايز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المط الى المبدأ الذي هو معنى بسيط
يستلزم الانتقال من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة
ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر
منها وهذا الجواب ما نقل من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل
امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح
فقط والاوجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه الفاسد بحسب مادته
ووجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر
الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فنقول انه قد لا يكون معلومة
ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على
المعنى الاعم لانه يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على
المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما
يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول ساير التصديقات فنقول لكن
في تعريف النظر على هذا مبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا
اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده ليحصل غيره هذا واما من يراه اي النظر مجرد
التوجه الى المط للادراك بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه
علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من حده عدميا فقال
هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المط ومنهم من حده وجوديا فقال هو تحديق
العقل نحو المعقولات وشبهه تحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك

بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحو طالباً الرؤية وازالة الغشاوة
المانعة عن الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط
وتحديق العقل نحوه طلباً لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة
واعلم ان النظر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من
المعلومات وح يقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق
بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك
المعلومات على اي وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي
وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعقولات المخزونة عنده
منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بالمبادي
ثم لا بد ايضا ان يتحرك ايضا في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط
فهناك حركتان مبداء الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها
اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبداء الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها هي
مجموعها بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي
ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل
الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا
الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات
فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى
تصديقات اخر بناء على اختياره من امتناع الكسب في التصورات **المقصد**
الثاني انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط فالصحة والفساد صفتان عارضتان
للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند
المتاخرين مذهب اهل التعليم وانه ترتيب المعلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للمبادي
الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتصف شيئ احد مما تلك العلوم التي تقع فيها
الترتيب قطعا بالصحة وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المرتبة عليه وهي بمنزلة الصورة
له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في
نفسه اعني تاديته الى المط والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له
من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما يتوهم

وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر بمعنى تاديته الى المط بصحة المادة اي بسبب صحتها
اما في التصورات فبان يكون المذكور في موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع
الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فبان يكون القضايا المذكورة في الدليل
مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية
الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين
وفساده بفسادهما معا او فساد احديهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا
بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فلا جامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك
حققه فقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء بوجهين احدهما
بحسب الصورة واعني الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء
في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة
فانه قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المط يستند ابتداء الى
مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسايط على مراتب متفاوتة في الكثرة والقلة واقل
وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوت
اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد
الطرفين كما تقرر وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة تجري في المعرف ايضا فان
اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات
بواسطة او وسايط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان
اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل والمعرف
والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه وحمل
على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر
وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا نثبته اي لا دليل له يدل على ثبوته **المقصد**
الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب المادة وصورة يفيد العلم بالمنظور فيه
عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في
الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام
الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعي موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم
موجود وهو اي هذا المدعي الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث
محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لان المقصود الاصلي من اثبات

فيفيد نفسه العلم

كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة
للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم وان كان للمدعي الذي اثبتنا
جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج هو
ذلك الجزئي يقينا وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معاني القطعيات
احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا
لا علما لا يقترنه ضد العلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا القيد
ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت
الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة
الكلية قلنا لا بأس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في
الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يدعى انه يفضي الى
العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم
بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات
المعلومات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات
كان حقا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة
فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المط هذا المحصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث
انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح
يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط
الحكم منهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان
كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وكلاهما باطلان
اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان
الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد
بينه اي بين الحكم ان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا
ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول
في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض فلا يكون بديهيا
قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات للنظر بالنظر اذ يحتاج
على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه
كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم

النظر مفيد الا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا
فلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب
على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او
بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حققناه
في كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف
في مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء
البديهيات راسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم فيها انما يكون لخفاء في تصور
الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسر في تجريدهما من العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن
على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردهما وتصورهما موجهتها انكر والحكم فيهما وذلك لا يقدح
في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله للنقيض
ولو بابعد وجه قلنا ممنوع بل التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول لوروده
على الذهن كثيرا لخلاف ما نحن فيه او التفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت
الناشي من هذين لا يقدح في البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض
في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات مطلق النظر بنفسه يقتضي
ان يعلم به قبل نفسه لتمكن اثباته وذلك يستلزم ان يعلم حين لا يعلم وتلخيصه انه من حيث انه مط
يجب ان لا يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فيبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه
تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا وظهر ان اثبات
كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر مناقض من وجه اخر فلا
مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناها والجواب انه اي امام الحرمين انما منع كون اثبات النظر
بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لا انه سلم ذلك ومنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه
اي تحقيق ما ذكرنا من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمه العبارة انا
نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يقترنه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة
القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بنظر مخصوص اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من
افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة متعين تحقق لنا كل نظر قطعي المادة والصورة
مفيد للعلم اي مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة
قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي قولنا

لانه يطلب ومن حيث انه آلة للطلب يجب ان يكون حاصلا م

المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقيقة المقدمات
وصحة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهة لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح
في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي
العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة
اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وبالجملة واما الكبرى
فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما
اتى دلنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في ما بين المعتبر
يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من
افراد النظر او لا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الجزئية الشخصية وقد يكون القضية
الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون
الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية والمهملة
فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور
الشيء بكونه نظرا انما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فيجوز
ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم عليه كافيا في الحكم عليهما فيكون الشخصية
ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة
ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة
على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الحكم جزئي معين فقد اثبت حكم وذلك البعض بنفسه قلت حكمي من
حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري ثبت
به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر
التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء
الى نظر مخصوص كون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام
والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر
على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم
اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم
لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا ممنوع اذ لا يتصور انكار
اكثر العقلاء الحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر
حاص

خاص يفيد العلم به وانه يناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد اثبت لموجبة جزئية مناقضة
اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض
على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم
فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض
والمنكرون طوائف ستأتي وكلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتي
من الشبهة مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير
منصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية الاتي الى قوله فقيل قولكم لا شيء من
النظر بمفيد والى هذه الشبهة في قوة اولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون
الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا
ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل
على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اي
زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم
قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى
العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم حق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطأ
في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما
وحقا ولذلك تنتقل المذاهب ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع
وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك
الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى
وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر اخر يفيدها ويتسلسل اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل
من النظر الاخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا
نهاية له فان قلت اللازم في هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم
بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في
نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا وان كونه
كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب
النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك
النظر والما او غما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بالنظر وانه لم يكن علما

الكلية

وهنا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع
انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وهنا لا في مطلق النظر
صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى
نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا
كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا تسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد
الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وهنا فلا حاجة الى نظر اخر فقد
اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن
معا لانا نعلم متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه الى حكم اخر بالوجدان ومع
لا يتوجه تحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن
اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه
ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن اخر قلنا لا نسلم انه لا تجتمع مقدمتان في الذهن
بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما
فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من
فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن
نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بان لا
في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق
النظر فيهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو
النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين
وملاحظتها القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى
المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدا ويتوجه
بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي
الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب
انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك
الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة
قصدا وانتقلت منها بسرعة الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى
تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك
المفاد علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف

لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيض ومقتضى احدهما دون الاخر يوجب
الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر
علم بل جوز كونه نقيضه جهلا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف
وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر اخر يفيده ونقول اي
ذلك النظر الاخر ايضا يحتمل قيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق
الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل
فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات
كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كان العلم بان النتيجة حقة اي ان
الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم موقوف على وجود النظر الحاصل بعده بطريق الضرورة
دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم
المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى
بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي
للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان يستفادان من ذلك
النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم
بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك
ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا
لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم
قطعا الا يرى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض
النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم
العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم
فلا يكون شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له
لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما ياتي وان
وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزم بمعنى انه يستعقبه عادة
كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما
انه اذا تمت الحركة الاينية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يقتضي
النظر علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كما يجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما
في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم

النظر

اولا والاول بتاوان كون عدم العلم بالمنظور فيه

بالمنظور فيه شرطاله اى للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب لا يستحيل تحصيل
تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب
قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة
او انتفائها فيتميز المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فنعرف انه المط وانما خص الجواب
بالمط التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقيات كما اشرنا اليه ويشعر بعض
الشبه السابقة والاتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول
ان توقفت على العلم بدلالته عليه اى على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل
على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضاف اليه
فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر وان لم يتوقف افادة
النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم
يعلم وجه دلالته عليه المدلول وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان
اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة النظر فى الدليل
العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة فى
الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اى وجه الدلالة الامر الذى بحسبه ولاجله
ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ناظر ام لا دالا بالفعل على
المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة
العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى
يتوقف على العلم به افادة النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر
وح فلا يلزم الدور ولا يكون النظر فيما هو اجنبى عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اى
بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه
غير مقدور ح بل هو اضطرارى كالعلم الضرورى فيكون حكمه حكمه فى امتناع الزوال والخروج
عن القدرة والاختيار وانه اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه
واقعا كما فى معرفة الله ولا يجب فيجوز ح انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما
بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم
الواجب الحصول كما ذكره الامدى ويبعد ذلك هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد
عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وحمل الايجاب بها على
الى ايجاب النظر فيها عدول من الظاهر فالاولى فى الجواب ما ذكره الامام الرازى
ان

ان النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما
حكما ايجابا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظر لان موجبه النظر فاذا
غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله
عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظر
الذى هو غير مقدور فهذا الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة
النافين للجبر القائلين بحكم العقل فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال
حسنة بالنسبة الى الشرع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان
يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه
ومشروط بعدمه وكذا الثانى باطل ايضا لجواز طرو ضد للعلم بعده اى بعد النظر بلا مهلة كنوم
او موت او غفلة فلا يتصور ح حصول العلم بعده قلنا يعقبه بعده بشرط عدم الطرو
كما اومانا اليه عند تحرير البحث حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم يفيد
الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو باطل لانا اذا
نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فوجه اى موجب ذلك الدليل
الذى نظرنا فيه اما هو ثبوت الصانع فى نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم
ح من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الدليل الصانع فى الواقع لان انتفاء الموجب المفيد
يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد
العالم او لم يوجد واما الثانى فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته
للعلم دليلا اذ الموجب الملازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل
لان الادلة ادلة فى نفسها سواء نظر فيها او استفيد العلم منها ام لا قلنا انه اى الدليل الذى
نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع اى يستلزمه من غير ان يكون محصلا له فى الواقع
ولا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم او يوجب العلم به
اى هو بحيث متى علم او نظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل نظر فيه ام لا
وذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى كافية
المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتفرعة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد
الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا للموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق يستند الى
شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب

سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ما ذا تؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا
الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين
بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتيبها
المفضي الى المط فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم
التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك
التميز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما
دون الاخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة اذ يركنون اليها على
سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض
فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في
بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في
الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط
دون الالهيات فانها بعيدة عن الافهام جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى
والاخلق بذاته وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية
من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة ولا بالنظر اما الاول فلانه لا شيء من التصورات بنظري
كما ذهب اليه جمع واما الثاني فلانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم
وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نم انها لا تتصور
بحقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك
لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه
الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي في التصديق اليقيني تصورها
بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق
متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه
الثاني اقرب الاشياء الى الانسان هويته ولا نعلمها بان يكون معلوما له الحقيقة واحوال هويته
التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف
فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا
مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها
لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها
تلك الهوية كما يستنفف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم

بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العلماء الناظرون فيها الاقوال المتناقضة واذا كان اقرب
الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه
العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما يرى قلنا لا نم ان هوية
الانسان غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على العسر اي على عسر معرفتها واما
الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلومة بصحة
بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت
ان تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه
الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع
الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين احدهما صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه
في اقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل
ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك
العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق
المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته لاحتاج المعلم
فيها الى معلم اخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله كاملا يقتضي كمال
عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه الى معلم اخر لم يلزم
التسلسل لجواز انتهائه الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة
فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما
ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم
له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة حالا يحصل الا بالمعلم مكابرة
صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان سلوك الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصح على من قال النظر لا يفيد العلم
بلا معلم في معرفة الله واما من قال انه لا يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم
العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا
كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا
ذلك منه ما كان يقبل قولهم فلم عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم
من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والايات الامرة بالنظر في معرفة الله

العلم مماثل للجهل عند المعتزلة

الطائفة الثانية المهندسون

مقدمات صحيحة قطعية

سبحانه بكروه متكثرة في معرض الهداية الى سبل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت
دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الايات طريق افرني للرد عليهم
لكم اي للملاحدة وجهان احدهما انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى فلو كان
العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها
متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقايد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد
للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك
بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم والثاني يرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى فطن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن
المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان
المطلوب فيها اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى التيسير اي تيسير حصول المعرفة بدونه مسلم
وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم المقصد الرابع في
كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول
مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما
ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة
وعلى انه قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين
الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري
بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق
بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دايما او اكثريا
يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك
ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى موثر ولا موثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا
وجوب عنه ولا عليه وهو دايم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول
العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله قالوا الفعل الصادر
عنه اما بالمباشرة او بالتوليد عندهم كما سياتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد و
المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع
بمباشرته اي بلا توسيط فعل اخر منه يتولد منه فعل اخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة
ماسياتي

وسمى التوليد صح
فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة
المفتاح صح
بمباشرة

ماسياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عنده فقاس الاصحاب
ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لم يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر
المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما
قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع
بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ
هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس التمثيلي
الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر
منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان
التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله
تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو
من فعله والحاصل انه اي قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين
منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر
معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر
وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم
من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا
المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث
في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه اي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعداد والنظر
فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا و
ههنا مذهب رابع اختاره الامام الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم
حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين
حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب
العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل
متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم
حادث وهذا الاستدلال جار في ساير الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما
تحتاج اليه من شرايطها واما غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى

منعنا عدم توليده وايضا جواب
عن قياس الاصحاب بالفرق

ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول
بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب على الله تعالى كما يزعم الحكماء القايلون بانه موجب لا بالاختيار
ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا اخذ قيد الابتداء في اسناد الاشياء
الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك
الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ويقال النظر صادر باختيار
الله وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه المقصد
الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران احدهما وجود
وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي تفسيره الثاني عدمي وهو عدم
ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد
للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر وغيره لاستلزامه الادراك
ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه
آخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما
لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني
فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء
عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان
العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب
دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني
عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فيلزم منها طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور
فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفايدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة
الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور
فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح
على الخصوص فامران احدهما ان يكون النظر في الدليل ويسمى دون الشبهة وهي التي
تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول
وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته عن الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان
للعالم

اراد الشارح الابهري العلم بالمطلوب ولم يرد انه
يحصل منه بالفعل بل اراد ان شانه اذا نظر
[illegible]

للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينتج ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار
اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره المقصد
السادس النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة و
اما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر
في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما عند اصحابنا فلهم في
اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر
في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل منه اي في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال
عليه الصلوة والسلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد
بترك التفكر في دلايل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك
لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من
قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة
اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه
ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا
يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب
المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي
ودواعي نفسه من مبدا نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري
لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله تعالى
فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بل ما نعلم وقد مر الاشكال
عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة فكنا وقد مر ايضا
الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفته لكن لا نسلم امكان وجوبها
شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف
به تعالى وهو تحصيل الحاصل اي تكليف تحصيل وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان
من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلت المعتزلة الثابتة القايلة بان تكليف

غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به

كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم تقل له انك مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب

المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على

وجوبها عادة كعلى اي كما لا اجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في ان واحد قلنا

يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله

من توفر الدواعي الى ابتناء الدواعي الشرعية ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على

ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهو

بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع

نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها

فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار

اسيرا او جواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى

المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده

قبل فتوى الاخر بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الاحاد

لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية

من وجوب صلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القطعي على الظني الخامس

ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل واحد من المجتهدين فكذا

يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر

من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد اخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم

لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة

من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها

ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما

فان كل واحد من الانسان يسعه هذه الدار ولا يسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء

حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة السادس

منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير الدليل

النبي والصحابة واهل ساير الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في

كل عصر مع عدم الاستغناء عن الدليل الدال على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونه

قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة

واجبة

٤٠ اعلم ان الصوفية يجعلون على ان التصفية لا يفيد علما الا بعد ممارسة النفس في المعرفة سواء حصلت

منه بنفس او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام النظر فعلى هذا الظهر اندفاع

تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس يكفي

النفس لجواز التقليد عند البعض

قدر حسن حلبي

واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما

قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض

ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير غايته اي غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير

والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضرهم

بصرفان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبه

والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك وندعي انه اي العرفان التفصيلي واجب

لكنه فرض كفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو

حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل العلماء الاعصار

السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل

المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة

وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى تحصل

لهم مطلوبهم والتعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة

النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق الجسدية والتوجه الى

الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقايد الحقة التي لا يحوم

حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقايدهم الشكوك والشبهات الناشئة

من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القايل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو

وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام فضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بها

كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا بد من معرفة انه من الله تعالى

فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال

في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقايد باطلة

فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم

والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما شرحها فتحتاج الى مجاهدات

شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا تخصيصه اي

وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون ممكنا الا منه

لجمهور الناس اذ من عرف الله تعالى بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لم

النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ

الذي بينتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف على النظر

توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم
مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك
ايضا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني لا يتم الواجب الا به مقدورة
والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه
تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا
للشك واذا كان وجوب النظر مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة
والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان ينافش في مقدورية
عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة
من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالنسبة
الى النظر وان كان مقيدا بالنسبة الى ما ذكر فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة
الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجوب الطهارة و
من ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك
التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما
خطاب الله تعالى او مترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه
ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل
هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر
وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره
الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور
يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا والحاصل ان المقدمة في الحقيقة اذا كانت سببا للواجب
اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق
الا بها لان القدرة على المسبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور
فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه
الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة
والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا
للمقدمة وقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتعلق بتوقف
ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا

وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها
لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع
كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها
فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة
قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع
التكليف بعدم مقدمته معا اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة ويحصل النظم
مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب
بسياق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه
ثلاثة دالة على وجوده انه ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته و
افعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام
والصحابة الاشتغال به اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي
على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد في
الحديث وهو انه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود جدا
قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة و
ما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون
عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى في حقهم بل هم
قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالايات الظاهرة والدلائل الباهرة و
القران مملوء منه اي عن البحث من تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها
عند الخصم وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الا يرى الى
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه تعالى
ذكر ههنا مبدأ خلق الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام
رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها
اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة
مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة
ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط
اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن اخر واجزاء عضو

ويمكن ان نحمل عبارة الكتاب على هذا بان نقول تقديرها اذ المحال صح لا مع عدم التكليف بمقدمته

عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة البالية جدا [illegible]
مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء
البدن والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من مضادة
الظاهر فلان تقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة البالية اولى لان المضادة بينهما اقل
ثم ان المنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن
اعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر وذلك يبطل اصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة
فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه
ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات
وان يسلم كونه قادرا لا محالة على مثله على ايجاد عالم اخر لان القادر على شيء قادر لا محالة على مثله
قال في نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة
وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم يعني الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال
والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاطناب كما بالغنا
وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان
وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من المراجعة
الى من يفيد منهم اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين وبدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة
كل حين من الاحيان مع متعلق الاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم
ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع ان قل المعاندون ولم تكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبهة في كل حين من الاحيان السالفة
فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام
لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه
ولم يميزوا اقسامه ارباعا هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات ولم يبوبوا ابوابا
وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اي في اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف
في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما يناقض الحكم
بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان
يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو
تعيين

تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما
ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة
هذا اشارة الى ان قوله نعم الى اخره منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب
انك ان ادعيت ان النبي صلعم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال
بها مطلقا بدعة فهو ممنوع بما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال
بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كما
الاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها يعني ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام
نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في
القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت
عليكم ان لا تخوضوا في هذا ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان
النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث
كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع
العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به
قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ونحوه قال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة
افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي
ايضا ان قدريا قال لعلي اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رضي
اتملكها دون الله تعالى او مع الله تعالى فان قلت املكها دون الله تعالى فقد اثبت دون
الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان
الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا كون
النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا فيكون هذا مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة
قوله عليه السلام عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد
اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لا نسلم صحته اذ لا يوجد

في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء
المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك
فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه
فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد
التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استند للشافعي على وجوب النظر من قبيل
القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال
بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا
اي يتمسكون في اثباته الا انهم يقولون المعرفة وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة
للخوف الحاصل من الاختلاف اي من الاختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته والحاجة
علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له
صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل
من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم
بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه لم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك
ايضا خوف وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا
معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا
واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
في الافعال وما يتفرع عنهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم
الشعور بما جعلوه سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل
ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكروا وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل
لهم خوف اصلا وان سلم وجود الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف
اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف ح اكثر لا يقال
الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك
ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد من الجهل البسيط والبلاهة ادنى
الى الخلاص من فطانة بتراء الا يرى الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه يعني

النظر

النظر او العرفان لا يجب عقلا بل شرعا في انه لا يجب شيئا عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من
لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل
البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل
بعثة الرسول ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء
كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية لا يقال المراد
بالرسول في الاية العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الاية ما كنا معذبين بترك الواجبات
الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل
واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد العذاب بترك الواجب الشرعي خلاف الاصل والظاهر
وح لا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة
بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزاته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت
الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي
لا اقدم عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا بالشرع ولا
يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجود النظر وثبوت
الشرع على الاخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى افحامه وقد
اجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو
جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فليس بالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة
بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة
وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الاخر لا يقال قد
يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف
مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون
الحكم بوجوب النظر ضروريا وربما يحتاج الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات ونظيرا قريبا من الضروري
محتاجا الى ادنى التفات فيحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على
ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظارية باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر

له للمكلف ان لا يستمع اليه الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه لا يأثم بتركه اي بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام
الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح
لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت
الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجو
لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا
لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على
الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت
في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم
من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى
ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا التعلم الحل ايضا يندفع الاشكال
عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه **المقصد السابع** قد اختلف في اول
واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى
اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات
الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا
مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر
لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم
على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل
اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول
اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد
ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا
فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره
ثم ان المص الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد
وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير
مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى
قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي
ان

ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من جعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد
اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات
الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر
مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المط فان جزمت به كان حاصلا وان
جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز
ان يكون هناك ظن بالمط او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم
بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك
مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم
مقدور عنده فيكون الشك ايضا عنده مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي
والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور
اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك وانت خبير ان ما قاله
لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك
لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك
على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك
الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها
مقيدا بوجوب الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب
الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بوجود النصاب لم يكن ايجابها ايجابا له
لحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب اذ لا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا فرع
ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع للنظر التام والتوسل به الى معرفة الله
تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان
اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان
ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول
المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال
والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة
تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم
وانما خص النزاع بالنظر لاقتضائه زمانا ياتي فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة

فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمة كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر **المقصد الثامن** الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسد المادة او الصورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلت هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقاده اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واثبته اي المذهب الثاني وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزم وان كان قد يجامعه اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمط بالنظر عند اسناد اضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المط على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمط بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر فيها اعتقد وجود صفة فيها تستلزم المط لاجلها وهو مخطئ فيه الا يرى انه اذا ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل على المط الرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى لما يوقف النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد

عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمط ولا خفاء به اي بان النظر الفاسد صح

ماس

له بين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة قلنا ما ذكرته حق لكن ليس الشان من اتى بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقدها كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة بل ربما يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة له ولو لم يكن تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان تكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاول دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام فظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتاتي على اصطلاح من جعل المؤدى دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم وكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه مفيدا للجهل به الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشا للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا **المقصد التاسع** فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر العلم التفطن لكيفية الاندراج

صحيح لانه يترتب على قياس علم نقيضه ونقيض التصديق غير مطابق ... اذا لم يعتقد ... عليه فيها وقد يكون مثال الفساد نظر ص

والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر فربما رأى بغلة منتفخة البطن فيظن
انها حامل وما هو الا لغفلته عن كونها حاملا الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا
الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول
لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا
لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى
تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى فلو وجب العلم بان هذا مندرج في ذاك وبان
هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى
المقدمات الاخر مرتبة معها ووجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم
التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب انا لا نسلم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة
اخرى وذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال
بكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا با
التفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة
وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي
على رأي ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في
الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما
لنتيجته بين جلي وانتاج الاخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من
الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر
لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها
لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات
واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في
احدهما عكس اللازم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز
ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات
او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين اخرين او بين
احدهما وامر اخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين
معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر فيها
كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات
الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها

هي

بالصغرى والكبرى م

بل هـ

احتجاج قاضي بيضاوي

في ان العلم بدلالة الدليل

هي صورة للنظر كما مر فان اراد امرا اخر وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ لا حاجة بعد ترتيب
المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة و
من ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة فلا دليل
على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في
البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح
ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب منقوضا وامكن ذلك الظن

المقصد العاشر قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول
قال الامام الرازي هنا دليل يستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة
هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم
قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل
هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال اخرون لا يجب ذلك
اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم
يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لانا ننقل
الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل
على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة
ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع
بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن
نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو الا
قرب مما قال مثبتو صفة التي لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه
الدلالة صفة للدليل ومتوقف عليه اي ما ذكره مشابها من حال الصفة مع الموصوف قال في
المحصل هذه المسألة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى
فيقولون لا يجوز كون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل
في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما
وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث

المرصد السادس

في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في
تحديده وتقسيمه الى قسميه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر

علم

بالصحيح لان الاسد لايستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله
اوصل الى المط كالعلم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير
ماخوذة مع الترتيب وح يلزم تناوله للمقدمات اذا لم توخذ مع ترتيبها واطلق المط ليتناول
المط التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المط الادراكي الذي
يطلب بالنظر فان كان المط تصورا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا
وان المط تصديقيا يسمى طريقه دليلا وسواء الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم
بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص
الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى برهانا
اينا ويسمى علة وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا **المقصد**
الثاني المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته سبب لها فلا بد ان يتقدمها ويكون
غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه
في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف بهذا تنزيع على كونه اجلى اي لا يعرف
بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك
الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك
الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان
مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط اخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص
ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا
او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما
صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص
اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث
يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب
اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف من جميع ما عداها
ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل
ما يغايره ومنه ناقص يميز عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة المرسوم عن
كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلي عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وابد ذلك بان المعر

بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا
لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات الممكنة
كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي
او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام
دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه في المعرف من تمييز مساو للمعرف فان كان المميز
المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي
المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريب
واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان
بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم
ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في
الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط عين تمام
ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور يحد بهما والا فلا يحد بهما اذ لا يتبعا جزء الشيء وكل متصور
كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم
والا اي وان لم يكن خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك
الخاصة مركبا امكن رسمه التام تركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان
اخران من التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد
والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف
بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز
فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة
المذكورة في المعرف والا اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم تصلح للتعريف
بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة
كثيرا شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون
اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر
الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد بها افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع
له لفظ الغضنفر من بين ساير المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فماله الى التصديق
وهو طريق اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان
يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم

بيان الى قطعي

المعرف يجب معرفته قبل المعرف

الحركة والتدريج

فانه لايمكن تحديده اولا اجزاء له فان تركب عنهما عن تركيب والبسيط

ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين
احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم
فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل بجميع مفهومه باجزائه
كان ذلك حدا له اسميا وان ذكرت في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثاني
ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين
القسمين لا يتجه عليه منع لان المعرف فيهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة
مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان
بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد ان يذكر الانسان ان يتوجه ذهنك
الى معرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا
يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب
لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له والناطق
فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه
صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد
النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل قيل هذا منقوض
بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف
ببطلان حده وفساد نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بان العلم صفة المقتضي لسكون
النفس فان سلم الحاد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تنافي بين مفهومي الحدين بل كل منهما
على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان
هذا تعريفا لفظيا وقابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل ووجه استعمال ثم انه تقدم في التعريف
الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص فيه قيد مخصص اياه فكان تقديمه عليه
انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام ليحصل للحد الصورة حتى اذا اخر الجنس فيه يكون
حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل
ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيفوت
المبالغة وذلك مما يختلف بالقياس الى سامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة
عندهم وغريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع
في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر
الدلالة على المقصود وغيره وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

المقصد

الاستقراء وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته

المقصد الثالث في اقسام الدليل

المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل
بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف
بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس للقياس المعقول
وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه انه بعض منها فصرح
بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة
صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء
من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها
كما في بيان اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف
عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة. واما بالجزئي
على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات
الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل
زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا
مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات
ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان
الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه
فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء
قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لا بد بين
الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس
او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمالهما على امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت
ههنا امر رابع غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان
المذكوران تحت كلي آخر ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فيهما جزئيان له اي لذلك الكلي الثالث
الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع
نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الاخر داخلا
في التمثيل لا قسما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما
فلا يتعدى حكم احدهما الى الاخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم
ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الاخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق
وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الاخر لا بالكلي على الجزئي

فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم
ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر فهو القياس قلت المقصود انا اثبتنا
في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لانضافه لمفهوم الناطق فان
ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يفيد الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد
الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك
ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان
كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للاخر اذ يقع كل منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى
اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود
كذا وههنا بحث اخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة
كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي
اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان
لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة
بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فالاظهر
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او
الاشتمال فتامل **المقصد** الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء
لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية
وح يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صوره خمس الاولى ان يعلم حكم ايجابي
او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط
لاخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للاخر كذلك
اي لكله او لبعضه قطعا حاصلا بالبديهة فهذا اشارة الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه
مع فعليتها والى نتائج الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثانية ان يعلم حكم
ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لاخر هو الاصغر
كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الاخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه
كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون
ضروبه اربعة ايضا وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تامل
وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للاخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالثة ان يعلم
ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت
احدهما

احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم ح التلاقي وهو ما فيه في ذلك اما كله او بعضه ولا يعلم
التلاقي فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم
كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلاثة واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان
يعلم ثبوت احد الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الاخر عن ذلك
الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الاخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الاخر
عن صاحبه في ذلك ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئي
ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب
الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض الشكل الرابع
لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج
في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابعة ان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين
فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا اي
وان لم يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ثم فلا لزوم عنهما اذ قد وجد الملزوم
ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود
اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامسة
ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الاخر قطعا فان تنافيا
صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الاخر اي كذبه وان تنافيا
كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الاخر اعني صدقه ففي كل واحد
من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس
وما يتعلق بها تفاصيل قد افردنا لها فنا على حدة الا ان ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه
المقصد الخامس فيما يرتقي الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض
المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت
بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة
المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى
بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد منها شيئا يعنيها
وهو عائد الى الاول آخرا اذ مآله الى عدم الوجدان مع زيادة مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فا
لتمسك بالاول اولى لسقوط هذه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه
فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت

نفس الامر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الاشياء كلها كلياتها وجزئياتها وصغيرها وكبيرها جمعا وتفصيلا عينية كانت او علمية تحريرها سند

مرتبة

الضروريات لجواز جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على ثبوتها متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فح يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا ونحن لا نراها لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض للدليل نغله لعدم ما لا يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا دليل عليه والحاصل انا لو استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلا ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون بط واشار الى الثاني بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب ان قولكم في شيء ما انه لا دليل عليه اما ان يريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء اي في نفس الامر ممنوع فان ترتيبكم ادلة المتبس وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم عالمين جازمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالدليل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليلا له يوصل الى العلم بعدم ذلك الشيء فيما وراء الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلايل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم الدليل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشامخ بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل

عدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري

كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا كان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتنافية التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كساير الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكر من الجزم بالنقيضين معا وايضا يلزم منا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمه اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين طريقي الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو اثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغايب على الشاهد وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله تعالى فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغايب عليه تعالى لكونه غايبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل

لا استدلال بعدم دليل الثبوت على النفي صح

العنقيد

الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من
وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي في اثبات العلة
المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد
والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما
عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق
قبيح في الشاهد ثم اذا تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال
عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما
فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته ولو
صح ما ذكر من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية المعلول المساوي لعلته
فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها باطل قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع
الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين
علة لدائره فالاستدلال بالدوران على عليته منقوض بهذه الصور فان قلت كون
المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض
قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية
القبح في الفعل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين
دون الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار ودونه وح
لا يكون المدار علة للدائر وقد يبقى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه
الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني انهما اي
المدار والدائر متلازمان علما بمعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا
علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل
هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه
وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها
العلم به قلنا فينتقض بما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده
من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين
ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض بما ذكرتم ولا يكون باطلا في
نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية
كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا يرى انا اذا علمنا ملاقات النار للقطن

علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا غير الملاقات واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول
الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق و
الشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقات والتناول مدخل فيهما بالتاثير
وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفوهم في ذلك
فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولك العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون
علة له مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء
وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية في
تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون
المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار لجاز اسناد المتحركية الى علة
غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك
في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عند
من لا يقول بالاحوال وعليه ولان سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد
بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه
جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان
العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على
العلية القدح في العلة المعلومة بسبب آخر الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان
يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر حصل
المط الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد
الحكم المط الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا اي وان لم يلازمه ولم
يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن
المدار مدارا لانه ان كان وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما بل ينخلف
قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي لجواز
ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير
موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما
عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المط وثانيها
اي ثاني امور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال

مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد تكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعري الله تعالى عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعري في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم يتمكن من منع وجود علة الاصل في الفرع ومن منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علية فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكر فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جايزة له والصفات الجايزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جايزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها يجب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات بالاعادة باعدام وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم

فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتمدتها ساقطة الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلة المشتركة سهو من المصنف لانه قسيم من القياس بالشبهة كما تحققه وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغايب على الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية يستعمل في الادلة القطعية وظنية يستعمل في الامارة فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية اليقينية الضرورية التي هي المبادي الاول سبع الاولى الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم منها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم بها العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا غضبا وخوفا ويسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الاحكام جزما

كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فيستفاد من الاحساس بجزئيات
كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من
المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما يودي الى اليقين اذا كانت صادقة
فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم تتميز الصواب عن الخطا الرابع
المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولابد مع ذلك من قياس خفي
هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لابد ان يكون
هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود
المسبب قطعا وذلك حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر
في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا ان نوره مستفاد من
نورها ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات
والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا سواء لو لم يكن لعله لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل
في ماهياتها الخامس المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك
يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا
في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل
من التواتر علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات
السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة
فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولمطابقتها كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات
شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان
كل موجود لابد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاولى
الستة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس
الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان
كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها

مع الجزم

من التجربة والحدس والتواتر فلابد ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستوائي
في هذه الستة ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف
فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان الحس فهو
الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل
بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا
قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات
او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاولى ولحاجة اليها معا فاما ان يكون
من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج
الى ما ينضم الى القضية وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة والى ما
ينضم الى القضية وهو القياس الخفي معا لكن التعويل فيه على القياس الحاصل بلا تجشم كسب جديد
فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي يستعمل في الامارة فطاربع ١ مسلمات
يقبل على انها مبرهنة في موضع اخر كمسايل اصول الفقه اذا سلمه الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية
لكونها مبرهنة في موضعها ٢ مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة
عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا
التسلسل باطل وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الاراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة
او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة
٣ مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار
والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم
اسنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها ٤ المقرونة بالقراين كنزول المطر
بوجود السحاب الرطب ولنتكلم الان في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي
المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسايل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي
عدد غير متناه يتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة
الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت
اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا يتناهى وذلك مح فالقول
بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المح وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين
فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم
يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف وكما في مسئلة

عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة
لا يتعلق فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها
باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمقدورات لا يتناهى وهو محال وكذا
اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد
غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله تعالى عالما بكل معلوم فانه تعالى
عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب
كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد فى نفس الامر لجواز ان يكون التعلق لبعض
الاعداد رجحان واولوية على بعض فى نفس الامر فجاز ان يكون الثانى مثلا حاصلا مع
استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت اخر ولا من انتفاء عدد انتفاء اخر
وعدم الاولوية فى ذهنك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها فى نفسها الا ان
يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو
ان عدم الاولوية فى نفس الامر ونقول حكم الشئ الذى هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله
من ساير الاعداد فان المثلين يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثانى صح
الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا
ما ذكرته اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه فى صورة الاستدلال على نفى الواحد
ايضا لانه مثل الثانى والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل
العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد
صورة منوعة هى مبدا لخواصه لم يكن الاعداد متماثلا اصلا ولزمه فى صورة الاستدلال
على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد اخر اشار اليه بقوله ثم انه يلزمهم صحة قدم العالم
فانه يصح تقدم احداثه على الوقت الذى حدث فيه بوقت وبوقتين وباوقات ثلثة
وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقدم احداثه على ذلك الوقت
باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذى ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى
مشترك بين جانبى النفى والاثبات كما تحققته وتخص جانب النفى سؤال وهو ان لا يتناهى
من الاعداد وان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم ينتف عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ
ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل لا
دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محا
لا

يجوز ما لا دليل على امتناعه

فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهى قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين فى
صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفى المعتزلة قدم الصفات اى قالوا ليس
لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا ساوت تلك الصفات الذات
فى القدم فتساويها فى جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام
الصفات بها اولى من العكس هذا خلف وكنفى المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اى
علمه سيساوى لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان فى كون كل منهما علما
متعلقا بذلك المعلوم فحكموا ان يتساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه
او من قدم علمه قدم علمنا وكنفى المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة
قالوا يستحيل وجودها والا شاركت الله تعالى فى انها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فيساويه
مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اى ضعف ما حكموا به من
ان التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره
الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية مع انها ليست
متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقايق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها
المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة الله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله تعالى
واذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينتفى عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها
فى امور ثلثة فى الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى
والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه وسواى الكمال فى الافعال هو
الحسن والنقصان فى الافعال هو القبح ويعتبر ايضا فى الذات فيقال الوجوب الذاتى
كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه وانما تثبت هذه المقدمة ويتم
الاستدلال بها على اثبات الصفة ان لو قبلها تلك الصفة الذات فان الذات اذا
لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد
العالم فى الازل كمال له من حيث انه جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان
فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وتحصيل معنى الكمال انه ما اذا كانت
تلك الصفة كمالا لها اى للذات لا يقاس بها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس
الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا وجب لها كل ما هو كمال بالبرهان
ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب الذات المقصد
السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلى بجميعها كذلك او مركب

منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي
المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت
الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل
والثالث يعني المركب منهما هو الذي يسمى بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل
في قسمين العقلي المحض والمركب من العقل والنقل هذا هو التحقيق ثم انه قد ينقسم الدليل الى
ثلاثة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تع افعصيت امري وكل عاص
يستحق العقاب لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها
ماخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به
عاص فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة تثليث
القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي يطلب بالدلائل ثلاثة اقسام احدها هو
ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عنده اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك ما عنده
لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المط
لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل وليس مما يستحال العلم بوجوده الا من
قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب
فانها انما نعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل
مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فهذا المط لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما موقوف
على الاخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة
على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان
العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت
التوحيد بالادلة السمعية فهذا المط يمكن اثباته بالعقل لا يمنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه
ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المقصد الثامن الدلائل
النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولا قيل لا تفيد وهو مذهب
المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي
وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم
بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات

ثم ثبت كونه عالما ومرسلا للرسل صح
العالم ثم ثبت باخبار الرسل حدوث

حاكم

جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف
مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية
الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس
كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرأ القيس
قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما
يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف
على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك
المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك فيها اذ مع
وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير المجاز
يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في
الكلام شيء يتغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يدل
اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان
المراد معنى آخر لا ما ذكرناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب
نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله
في المجاز بالنقصان وذكر النسخ مكان المص اندرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان
ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي
الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا
بان يأول النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تع الرحمن على العرش استوى فانه يدل على
الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي
اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنفيهما
بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم
بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل
لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة
النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت

مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل الفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا
اذ ح يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع
الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه
الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيضه بنفسه ومنافيا لها فكان باطلا وح
اذ لو امكن امكن اجتماع النقيضين اعني نفيه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنفيهما ولا تقديم
النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا
نحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المطلوب
لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم
ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق
احتمال الخطا في الدليل العقلي القطعي فح لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلايل العقلية
القطعية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن
عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة
العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك
معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها يتوقف
على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي
هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين
بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلايل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات
بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على
انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ
المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الان
والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر
واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل
هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت
تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل فانه اذا تعين
المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها اليقين في

العقليات

والحق ان الدليل النقلي قد يفيد اليقين

العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلايل
النقلية والنظر فيها وكونها قايلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقراين التي تشاهد
او تنقل تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وفيما اي حصول ذلك
الجزم بمجردها ومدخلية القراين فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم
كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القايل
مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات
والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل
بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان
يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل
النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها يفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة
صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان
الاحكام البديهية لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز
التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسايل النقلية تارة لافادة
اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية
الفرعية **الموقف الثاني** في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان
كان كثيرا له وحدة ما باعتبار ما وكالماهية والتشخص عند القايل بان الواجب له ماهية مغايرة
لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب
بالغير والكثرة والمعلولية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب
الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور
العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل
بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي
كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة اذ
قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها
من باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة
لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى موضوعاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة

الامور العامة

في قسمة المعلومات الى موضوعات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات
مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال ان المعدوم ثابت اولا
وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين المعدوم والموجود وهو الحال اولا فهذه
اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم هو
ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه
ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبرناه في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود
الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية
نفيها ما اثبتان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر محقق اي ثابت
وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين منا اي من الاشاعرة اولا فانه
رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له اصلا
وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره
اي له تحقق بتبعية وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة
لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور
تحققها بتبعية لغيرها فلا تكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا و
قولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون
الحال وقولنا لا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات
لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية
والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها
والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما
هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على
مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض
ساقط عن اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة
فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه
بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا
وايضا فاما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو
الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم
وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو

المعدوم ليس بثابت ولا واسطة عند اهل الحق

نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت
على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم
في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت . الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن
واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم
يثبت بتقسيم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من
اطلاق المعدوم على المنفي كون تقسيم الثابت قسيما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت
هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن ذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه
المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حينئذ الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال
حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في الاعيان اما ان
يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي
هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن
قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان له تحقق وتقرر في
نفسه فثابت والا فنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على
هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث
يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم
في المذهبين الاخيرين يتناول الشيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب
الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا
واما الحكماء فالوافي بتقسيم الموجودات بالممكن ان يعلم ولو باعتبار ما لا تحقق له بوجه من
الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من الخيار به تحقيقه اي لا بد
من ان ينفرد الموجود ويتمايز عن غيره تحقيقه يكون بها هو هو فان الخ
ذلك عن غيره بهوية متشخصة يمتنع بها اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا
فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يتمايز عن غيره
الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يتمايز عن غيره بماهية كلية
وتشخص زائد فاذن ذلك الواجب ثم موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يتمايز
بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية
معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شي واحد
في حد ذاته الا ان ذلك الشي يسمى ماهية من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا

من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فهذا الجاز الواجب بحقيقته وهوية بحقيقته
متغاير تين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يحاز في الحقيقة
الذهني بماهيته وهوية بتخصيص الهبائية في هذا التحقيق بل المتحاز في الخارج بماهيته وهوية بحقيقته
الحاز في الذهن لا على وجه يتخصص فيه تشخص الماهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق
عليه انه متحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك
تعسف والاظهران يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر
منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود
في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته احترازا عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك
ليس احترازا عن شيء اذ لا يمكن العزل هو رعاية للموافقة واظهارا لكون الامكان مقتضى
الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يتقوم
ذلك المحل بما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في
محل لا يكون موضوعا فقولنا ما حل فيه احترازا عن الصورة لوجودها في محل هو المادة
لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير متقوم بما حل فيه وهو الصورة فان المادة
هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر لا عرض مع كونها حالة في
محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة
لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان يندرجان تحت المحل اندراج
الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان يندرجان تحت الحال كذلك
وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول
اي لا يتقدم وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او له
اول اي تقدم وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات
او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات القابل
اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا
عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات
على تقدير وجودها قابل للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي
في المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما
ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تعبير
للحلول

للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا ينافي حلول صفات الواجب في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما
ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا
فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا
القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه
الباري في هذا الوصف وهو انه غير متحيز ولا حالا في متحيز ولا بد ان يمايزه الباري بغيره
اي بغير هذا الوصف المشترك منهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال
الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اي عن الباري كان يجاب في جواب
السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال فلو شاركه غيره فيما شاركه ايضا
في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من
الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشاركين
لجواز اشتراك البسيطين المختلفين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما وجواب
الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي
واما كونه موجدا لكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه لطيف
ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا يخلو عن مصادرة
لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا
حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباتها بها دور المرصد الاول
في الوجود والعدم وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي
تصوره فلا يجوز ح ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد ح من تعريفه وقيل
لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات
كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فيجوز ان يكون مطلوبة له بالبرهان
واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في
الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان
المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبداهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله
والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف
لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي
اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء

الى دليل اى طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اى من وجود ذلك الدليل وجود
المدلول الذى هو تصور وجودى ويكون وجوده اى وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا
للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل اخر وبه تم
الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان
الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث
المشرقية علم الانسان بوجوده غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء
سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان
بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح فى المقصود لانا ما لم
نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بكل دليل محتاجا
الى دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود
المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم الانسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر
الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق
الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المص مع تصريحه بان وجودى يتصور بالبديهة وجزء
المتصور بالبديهة بديهى قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء
الى دليل ولا دليل عن يالبتتين فلا بد فى الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود
المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل اخر
بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا
وانه يستدعى تصور الوجود المطلق بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام فى اكتساب
التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون فى اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل
عن يالبتتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس
الى الثبوت فلا بد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منتهى اليه فيكون العلم بوجوده
ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه وجوابه اى جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان
وجودى حقيقة بكنهها متصوره بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى حاصل لمن لا يتصور
منه كسب وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كان احد طرفيه انا والمثال
بانا حقيقة بكنهها غير بديهية واذا كان وجودى متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم
كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام فى ان
تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات

اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان
عارضا لافراده بالكنه بديهة يتصور عارضها اصلا فان قلت المحمول فى قولك انا موجود
هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد عبرت
عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك
العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون
حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما
قوله فى التنزل او لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لا بد من
دليل هو ضرورى معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اى للدليل وجود
فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا
نستدل بصدق المقدمتين فى نفس الامر على صدق المدلول فيهما لا بوجودهما فى الخارج
على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل
بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء
المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف او الدليل
سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا
اليه دفعا للدور والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان
اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله فى التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه
بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه
المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه
على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى
الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثانى من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو
ان يقال قولنا الشئ اما موجود او معدوم تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود
والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما
الذى هو الاثنينية ويستلزم تصور منافاتهما المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات
هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان زعمتم انه اى هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع
اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على
الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمتم ان الحكم
فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى غير محتاج الى الاستدلال لم يمنع لجواز ان

يكون تصوّر طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه
بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر تتوقف
على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه
اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور
منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال
الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي
فظهر ان العلم بالكلية القايلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين
منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف
على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه
باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات
افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى تخرج من القوة
الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال
بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية و
علم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها
لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصوّرهما اي تصوّر الموجود والمعدوم
بوجه ما والنزاع انما وقع في التصوّر بالكنه الوجه الثالث وانما ينتهض حجة على من يعترف
بان الوجود متصوّر بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود ممكنا فاما بالحد او بالرسم
لانحصار كاسب التصوّر فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون
بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات
فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ليست بوجودات
فعند الاجتماع من تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا ان يحصل امر زايد على
تلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد فلا وجود هناك اصلا
اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزايد الحاصل
عند اجتماع اجزاء الذي هو الوجود عارضا لها سببا من اجتماعها فيكون هي اي تلك الاجزاء
علل الوجود ومعروضاته لكونه سببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاؤه فيكون التركيب
في فاعل الوجود او قابله لا فيه والمفروض خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك
الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون
صفة

صفة لساير الاجزاء فلا يكون الصفة تمامها صفة او بالعدم فيلزم من اجتماع النقيضين
وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف بوجود مع او
بعد اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما
على كله بل هو اما معه او متاخر عنه او متصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي
هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء به
اي بالوجود فلا شك انها متصفة بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني
تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلو جهين الاول ان الرسم
لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان
الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرايط المعرف ولا اعرف من الوجود
بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه
وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعظم من الكل
لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدا الفياض
عام والنفس الانسانية قابلة للتصوّرات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف
الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرايطه وموانعه اقل كان
الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط
العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له
شرايط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه
اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص
وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب
الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فيها وقولا ان اجزاؤه التي يحدّ بها
وجودات قولك فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل
شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب
منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني
على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه
بديهي وبعضه كسبي ويقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا فالاولى
في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل
في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة

احد هما ص

اعرف ص

من ص

فكذلك الوجودات الواقعة
اجزاء للوجود متخالفة.
ص

في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله تحصل عند
الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع
وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا حتى يكون التركيب
في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها عينا او
نظرا بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كان اجزاؤه سكنجبينات يساوي اجزاء الكل في
الماهية وان لم يكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها مسبب عن اجتماعها
عارض لما هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل
كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء
تتصف بالوجود او بالعدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ جزؤها لا يخلو عنهما او
عن نقيضهما فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار
فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف
الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية
التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم من الموجود والمعدوم
فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه
موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر
بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كان يقال
مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم وتحصل
من اجتماعها الوجود كان اجزاء الدار متصفة بانها ليست بدار وتحصل من اجتماعها الدار غاية
ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ — كان الوجود ايضا معدوما م
الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة
عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عين
حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته
او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان
الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات
وقد يقال في حل الشبهة لا تتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم
وتصريح لاثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال — صح
فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال
بالثاني

بالثاني على نفي التركيب من الوجود يتصف الاجزاء بوجود مع او بعدا او قبل قلنا هذا
مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في
المشهور انما يتوقف على المركب من الفصل والجنس لا من الاجزاء الخارجية المتمايز
الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه
ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون
الخارج كما بيناه في تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود يتصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم
بل بالعدم ولا يكون الوجود ح محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات
فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود — بنقيضه م
في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود
فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا
الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا
متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صيغة الطريقة
جزء من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالوجه ثم قوله الرسم لا يعرف
الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيده اي الكنه شيئا من الرسوم اصلا
فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود
خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه اعرف يتوقف
على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستواء
ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء
الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بكنهه
تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الثاني
النقيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب النقيض منه عند اجتماع الشرايط وارتفاع
الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد
العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل
من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي
تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك
فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتب الا ...

في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا
له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص
في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن
فان تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي
متعاونة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم
جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند
لتحقق الاخص فيه من غير عكس والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى لهم يدعي
انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون
بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها
كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي من عوارض الماهيات فيتعقل الوجود
تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون
الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب لا نم انه اذا كان
عارضا للماهية فيعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة موضوعه ومن
يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره
سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد يكون ضرورية فيتعقل العارض
تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل
العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان
الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة
فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة
التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا
الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات
البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه
والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميز ما هو المراد
بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا
لفظيا كما قاله المحققون من الحكماء والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان
كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص
ومراد به فيعرف ليعلم انه مراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يستعمل تعريف

مدلوله

بتوقف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون
في الاعيان بل هو ما يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود
ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين
لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا اكتسابا بل هو ممتنع التصور
واحتجوا على ذلك بامرين الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة
عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على
تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه
فيلزم الدور لتوقف كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره تميزه عن
غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور
سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت
هناك ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في
نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا
مستلزما للتعقل ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف لمشابهته لمعنا الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس
فحصول ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود آخر والا امتنع ان يصير
شيئا فيجتمع حينئذ في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم
من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نم الوجود وان سلم
الوجود الذهني فيكفي في تصوره اي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود
علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم بنفسه
حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على
التقديرين حاضر عندها وذلك كما تتصور ذواتنا بذواتنا لا بصورة منتزعة من ذواتنا حالة في ذواتنا
او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي
الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس
قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه
عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة
لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم
عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتاثر او المنقسم الى

حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود والثبوت الذى به ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه وكلها اى كل ما ذكره هذا القايل تعريف للشئ بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت مرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود ذات فى الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شئ منها فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجوديهما فالتعريف بها دورى

المقصد الثانى فى انه اى الوجود مشترك اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابى الحسن واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اى بالوجود وعند التردد فى الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اى الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم التردد فى المختص به قطعا والتالى باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا فى ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرضا واذا كان جوهرا متحيزا او غير متحيز وهكذا ترددنا فى جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فيزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا فى الخصوصيات فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقى فى الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثانى

اما انقسه

ما تعلق بالحكم فى عقد الدرر لابن الحاجب وغيره فى بحث المترادفة

٦٣

اما انقسه اى الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا ينقسم الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المال فى التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التى ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظى كما ينقسم العين الى الفوارة والباصرة والعلم ولذلك لا تختلف باللغات المتباينة ويمكن فيها الحصر العقلى الداير بين النفى والاثبات بخلاف ذلك الذى ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلى فالاشتراك المعنوى واجب فى القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم فى مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوى ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك فى الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية فى ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد فى خصوصيات الماهيات وتنقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال فى التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركا وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقايق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركا بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بالاشتراك اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة فى الحقيقة او لا فهما اى مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افرادهما متخالفة الحقايق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل فى الوجود اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة فى الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اى فى العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا ما يقابله اعنى الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلى فيهما يعنى ان قولك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلى لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلى ضرورة انه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص فانا اذا قلنا زيدا ما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير



لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه موجود بوجود ما من الوجودات والباك
موجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فح كان الحصر ملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا
بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لانم ان العدم مفهوم ولعدم
بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك ان الحقايق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين
الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زايدا على الحقايق متعددا
بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص نقيض رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك
الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين
رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنا
ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبه اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود و
الموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس
بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم
لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه للطبيعة الا المعاند
فانه غير مقتنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية
قال المص ويعود نقيضه الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان الكفي بمجرد
الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل شهادة الماهية
والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك
فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع
الوجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود
وجود انه كذلك اى غير مشترك واذا لم يمكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة
لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد
تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة ولا حاصل ان
الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك
المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية
كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير
مقتصر على كل واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القايل
الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان

ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود
غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها
وقد حكم على ذلك المعنى ثبوتا فقد لزم الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذ
اى الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك لا
يقتضي وجود امشتركا بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك
فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وحقيقته ان السالبة
لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المراد بالوجود
هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فحكم عليها حكما عاما لها
بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه
السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب من الممكن فانا اذا قلنا على
تقدير كون الوجود معاني متعددة في الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يحتمل الوجود
بمعنى اخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتمايزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود
معنى واحدا لاستحالة ان يكون المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر
الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودات وكون
الشيء الواحد له وجودان وان الوجود نفس الحقيقة او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة
لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا
زايدين عليها واما من قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا
فهم القايلون بانه نفس الحقيقة في الكل وسيجيء تحقيقهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه
وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها
وهذا السخافة لم يلتفت المص اليه

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية
او جزؤها او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما
ان يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون
نفس الماهية في الواجب زايدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به
احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من
المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اى الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان
الوجود زايدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية
في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة فكانت معدومة اذ لا

(ح: ونحكم بانه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى ... صح)

(ح: لمعنى ولا لجسم)

(ح: نسبة)

(ح: لعله الكعبي)

وابسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامها بها اتصاف المعدوم الذي هو
الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معًا والجواب من
وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها لما اشتباه فيقال لو كان
السواد مثلا زائدا على الجسم كان للجسم من حيث هو اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف
الجسم الذي ليس باسود به فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معًا وانه تناقض
والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني
وكل منهما اي من الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها وقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم
كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني
به ان الماهية منفكة عنهما معًا حتى يلزم الواسطة وتحقيقه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا
الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى
ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة
بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني
قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا
ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان
الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم
كون الشيء موجودًا مرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق
عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق
بان يقال لو كان الوجود السابق صفة سابقة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود
بها وجود ثالث ويلزم تسلسل الوجودات الى لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك
من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان
جميع ذلك الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود
قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على
الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعًا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى
الوجود فان قيامها بالموجود الموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة
قاضية

فيه على عكس ذلك لانها تقتضي امتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودًا
مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان
يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما
هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعًا بل الصواب ان يقال
الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع
وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل انما اخذ عن موصوفه انما هو في العقل
وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا
يكون مندرجًا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض على هذين الوجهين ان صحا
لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انها عينها لجواز ان يكون جزءًا منها وان
لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءًا منها لكان
له وجود لغيره لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وح ينتقل الكلام الى وجود الوجود
ونتسلسل اي تتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي منع الملازمة اذ قد يكون
الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودًا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء
بنقيضه اشتقاقًا فانما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودًا على
ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءًا منه وكذلك نقول
قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين
في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان
وغير ذلك من الانواع المكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد
عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لغيره لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم
مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم
على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه وكذلك الماهية موجودة بوجود
زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء
انما يكون مضيئًا بقيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بانضمام ضوء اخر به واثبتها
مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن
فلما سياتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده
بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يكون جزءًا منها واذا كان
زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده

وصفا محتاجا اليها اى الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله
علة وهى اى تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره
فلا يكون الواجب واجبا فهى اى تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا
على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على وجودها بالوجود وانه محال لما
مر من الوجوه فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشئ موجودا قبل وجوده وكونه موجودا
مرتين وانه يلزم اما تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فى الوجودات ويلزم ايضا ثبوت
المط على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد
ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المط
فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده
موجود خارجى وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير
زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد لها من علة هى اما الماهية او
غيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان
يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود
كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله
لانه علة قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشئ قبل
وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او التس واذا كان تقدم
القابل لا بالوجود فلم لا يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية
والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء
بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود
الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها
جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا
لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول
الوجود لهما فى الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين
مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث
متى وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اى كون المقوم
بحيث متى وجد هو مع ما يتقومه كان سابقا عليه هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى
الماهية وانها لمحة اى بهذه الحيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان
توجد الا

يوجد الا انا لا نعقلها الا باعتبار الوجود وسواى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم
حال عدمه كاف لنا فى سند المنع فقد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على
المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال
فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من
عوارضه ومعلولة لماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى
المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى تحتاج الى علة خارجية وكلامنا
فيه وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان
المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لابد وان يلحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ
له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما
لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء هى مقتضية لوجود ما كوجوده من جعل وجوده
زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلة لابد وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود
حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله
فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود وهو المستفيد عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب
ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقومه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى
ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقوم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب
ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذى اوردتموه على وجوب تقدم
العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق
بين صورة النزاع التى هى العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة القابلية
والمقومة بين فقد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه اى جواز المستند جواز المتنازع فلم يبق
فيما ذكرنا اشتباه اصلا وثانيها انه زائد على الحقيقة فى الممكن والواجب جميعا فهنا
بحثان الاول انه زائد على الماهية فى الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث
هى هى تقبل العدم والا اى وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب
الذاتى ولا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود ياباه والا جاز ان يكون
موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الموجودة الممكنة او جزءها لم يكن كذلك
بل كانت تابى العدم من حيث هى هى ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود
يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح يكون من حيث هى هى ماخوذة
مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم

فالوجود راجع الى الممكن

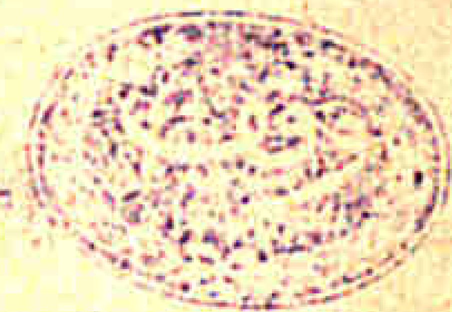
كان ايجاده غيره اولا بجاده نفسه وح لا يجوز
ان يكون ماهية الواجب من حيث
ص

بجواز ان ح

مقبول

انما اى الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم ممنوع لان الماهية
حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت ثبوتها العدم
ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءها لما قبلته اى كانت
الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود ونفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية
الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية و
لو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية والتصافه اشتغا فاتصف
الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني
انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا
لم يتصحح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فان اى
الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقل الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف
يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس
الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا
او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه
اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول
شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور
بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اى في الوجود
الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا لكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني
مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا في
فالماهية الخارجية اى المتحققة في الخارج اذا لم يكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني
فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال
الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زايدا عليها ايضا اذ
يتوجه عليها انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي
حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اى الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى
كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه اى وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي
التصديق به لا تصوره فينحصر الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا
فلا ينتج اذ الاوسط غير مكرر وليس له وجود اذ الاستدلال ليس مما نوهمه هذا الفاضل
بل انا نشك في ثبوته اى ثبوت الوجود للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء
لنفسه

لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما
لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم ان شيئا من الماهيات معقولة
كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نعقلها من الماهيات
بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى
ان كل وجود زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها
فايدة معنوية اصلا لكان بمنزلة ما وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة
معتدا بها كقولنا السواد سواد الموجود موجود وهو مما لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان قولنا السواد
كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا كان قولنا السواد
موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة اذا كان السواد متعقلا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما
نفسها او جزءها والاول باطل لانه اى الوجود مشترك لما مر دونها اى دون الماهية لان حقايق
الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوضاع
لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان
الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها
اعم منه وكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتمايز انواعه
المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء
للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اى لتلك الفصول ايضا اذ الغرض انه جنس
للموجودات كلها فللفصول فصول الى آخره كذلك اى موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب
اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان
البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها
من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول
المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية
وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا
للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزءا ويجاب
عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جزءا جنسا للانواع اى انواع الموجودات
عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس
بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل موجود



زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تكرر
ويجاب عن الدليل الثاني بان نقال قوله الوجود اما جوهرا وعرض قلنا لا جوهر ولا عرض
فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة
ان يكون الشيء تحت المنقسم بذلك الشيء قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل
بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما يفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم
السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما
وقع فيه اي في تغاير ذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد
هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل انما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه
ما صدق عليه الوجود وليس لها اي للوجود والسواد هويتان متمايزان في الخارج يقوم
احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب
الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه
الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة
في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حينئذ تمكن قيام احديهما بالاخرى
السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حينئذ
امكن قيام السواد بالجسم في الخارج لكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود
فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري وفحوى دليله لانه
يدل على امتناع كون الوجود متمايز الوجود الهوية عن هويات الماهيات الموجودة
وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا تمايزان في الخارج كتمايز السواد
والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود
كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون من
عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو
اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات بالمواطاة كالسواد ايضا
وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة
فالهوية الثابتة في الاعيان هي هوية السواد والوجود عارض لها وممتاز عنها في العقل فقط
فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية
ذات الوجود وماهية المتعينة فممنوع نعم لما ان اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه
في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية الخارجية بل هما متحدان
قالوا

قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانا اذا تصورنا الماهية الموجودة في الخارج
فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية
على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب
الخارج وان خالفوا في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء بانه من المعقولات
الثانية وليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد وانسان
او غيرهما من الحقائق فهذه موجودات في الخارج عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا
تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاول من
حيث انها في الذهن ولا تحاذي بهما امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات
الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية
لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي
او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب
عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات
والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال الامام فاذن النزاع في ان الوجود زايد
او ليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي
عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من
المتاخرين ان الوجود زايد مع انكاره للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه بحث
البحث الثاني ان الوجود زايد على الماهية في الواجب لوجوه الاول لو لم يكن وجود
الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا قايما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده
عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف
فلا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول
واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك
الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير
وجوديا او عدميا هذا خلف الوجه الثاني ان الواجب مبدا للممكنات كلها فلو كان
هو الوجود المجرد العام بذاته فالمبدا للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد
والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدا لما هو الواجب مبدا له فيكون كل شيء من الاشياء
الموجودة مبدا لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية
وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدمي جزءا من هذا الوجود الى

فاعله وانه محال بديهة وموءد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب
من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز
ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثيره لا جزءا من الموثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول
فاذن كل وجود مبدأ الا الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرط وفي بعض
النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط وبعد
التجرد وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن
هذا الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في
الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول العاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته
تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في
الماهية لساير الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فانه يصدق عليه انه
وجود اي يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زايدا بل هو عين ماهية الواجب
وقايم بذاته وهو التجرد المقتضي لخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ
للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون ساير الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة و
مبدأ وانما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك
الوجود بينها وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا
عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته
اي الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزايدة على ماهيته وهذا الجواب لا يستحق عليه فانه
اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات
والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك
وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد حصل الوجود في حق واجب الوجود
مثاو الماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن
في كون الوجود زايدا عارضا للماهية الا انه ثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة
الكون في الاعيان سوى ذلك الامر الثالث ما يصدق عليه انه وجود ولم يثبت ايضا
انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق
حينئذ بان في الممكن ثلثة امور ماهيته وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي
عارضة لذلك الفرد فيكون ما يصدق عليه الوجود زايدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب
ولكن لم يتم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان التزمه في
الممكن

حصته

الممكن يلتزم اظهار الفرق الذي نحن بصدده في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهيته ليست
هي فردا من الوجود كما زعمتم بل معروضه لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة
زايدة على ماهيته وطلبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حاصل الجواب
هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين
في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطوا او تشكيكا
وان قوله واما حصته الى اخره مزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق
المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله و
ستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل
قال نعم بهنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول
على افراده بالتشكيك لا بالمواطاة فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون
الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون
مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل
واحد منها انه وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات
لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا
مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في
الحقيقة فيجوز كون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات
وللمبدأية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدأية لاختلاف
الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك
واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا الوجود امر مشترك
معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون
حقايق الموجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع
على وجود الممكن من التجرد والمبدأية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين
لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض اخر منه وذلك لاختلاف ما
صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقيقة
متشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي
الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة
اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض

مكون

من الفضلاء فتامل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في
الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة
عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع
بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي الاجله يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك
الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب
الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى محل يستدعي في الواجب
وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه
الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا ساير الوجودات الخاصة مقتضية بذاتها لعارضها
فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة
الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن
عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من
تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على كل فرد منها ما يصح على الاخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلما علم
لوازمه فلما ثبت كونه زايدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب
كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها
يصح على ساير ما اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال
كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما
كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الطبيعة
قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده
المتخالفة الحقايق **المقصد** الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود
يظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع انما النزاع في ان النار بل لما سوى ذلك
الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والاثار والا هذا الوجود الاخر الذي
يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون للموجود في الذهن نفس الماهية التي توجد
بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذهن صور فتقدير محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت
والنافي

خ

والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسر جدا احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور
الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين
والعدم المقابل للوجود الخارجي للمطلق اي من غير اضافة وتقييد بشي مخصوص وحمل الاطلاق
ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لقولنا البحث انما يكون في الوجود الذهني واحكامه واحواله
ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام
وملزومة او لازمة لبعض الاشيا وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك
الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت
على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك الامور المتصورة بالاحكام الثبوتية
صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشي لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في
نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت
لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا
اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في
الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة و
اذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه بامتناع
بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق
قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا
يقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا نمنع انه يصدق ان
ثمة امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة
معدولة مقتضية الموضوع لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم
المطلق مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة
في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام
الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا و
ذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص
مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل
ما ذكرتموه من الدليل او محمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قايمة
بذواتها لكان انسب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة
عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صورها لوجده

فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اى فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال
مثلا ان كانت الهويات اى هويات ما تتصوره لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهر
البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا
ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذى
يسمه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع
من التميز لها فيه وانما لم تتعرض لبيان ما يتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة
اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها
فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة مدركة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو
المط هذا وقد اعترض على متمسكهم بان ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة فى الخارج
فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج فلا نم كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى
الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب ان المراد
بالثبوتية ما ليس السلب فى اخلافى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة الذاتية السالبة المحمول
فانها مساوية للسالبة فلا يقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم
الموضوع واعترض ايضا بانه ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع
المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج وان اردت انها
ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على
وجود الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن الامر الثانى من الدالة على وجود الذهنى
ان يقال من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموضوع
بها موجودا وليس فى الخارج اذ كل موجود فى الخارج فهو متشخص متعين فى حد ذاته بحيث
يمتنع اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من
فرض الشركة وسلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على
حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج
بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود
بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الذهن ويتجه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقايق
انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة فى الخارج بالضرورة الامر الثالث
لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى
نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه
اصلا

فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع اخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها صح

فرض اشراكه صح

ان صح

اصلا والتالى باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع
معدوم فلا نريد به ان الممتنع اى ما يصدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا اى لا نريد ذلك
قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع فى
~~من الافراد المعقولة للممتنع~~ اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل من الافراد المعقولة للمعدوم
اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد
معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال وهذا بالحقيقة عايد الى
الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية
مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة
فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية
الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية
الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا
على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى
نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابا واحتج نافيه وهم
جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء
حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت
الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة
والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين
اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثانى ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع
عظمها فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل فى
الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصلى والذى ما
يتقوم به هوية الحرارة موجودة بوجود عينى لا ما يتقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود
ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا
لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذى
يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة
بوجود خارجى يمتنع ان تحصل فى اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الكلية وماهياتها
الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها فى الذهن وليست موصوفة بصفات
تلك الهويات لا يقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها اى للهوية عاد الالزام

اصيل م

ماهيتها صح

المعدوم شيء ام لا

ذهب اهل الحق ان المعدوم نفي محض لا امتياز فيه اصلا خلافا للمعتزلة وهو ان المعدوم لا امارة له ولا صورة خلافا للحكماء

وتم الدليلان معا والا لم يكن شيء اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل
في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وازاء ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان
الماهية كلية والهوية جزئية متخالفان في الحقيقة والاحكام اذ الهويات امور زائدة على
الماهيات نعم ذلك الحاصل عينها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك
الحاصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة
واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اي هل يساوي
الحاصل الهوية في الماهية اولا ان اردت انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا
لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية قلنا نعم وهو كلام خال عن
التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل يساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية
كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور الجزئيات مخالفة للخارجية في اللوازم
المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من
حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لا امتناع الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع
حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم ان
الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل
المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز
ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات
الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها
موجودة واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم
للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد
عن محل يصحح وجود الضد الاخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم
غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر ولولا التمايز
والتعدد اللازم منه بين العدمات لم تختلف عدماتها ولا احكامها من كون بعضها
ملزوما للاخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه
لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود
اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة مثبوتة لا بد ان يكون الموصوف بها
ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر
على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني وتعينه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان اولى

بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني و
ذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات و
يجب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن
اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل
لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات
ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل
هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصورنا ما هو معدوم
مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة

المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا وانها اي هذه المسئلة من امهات المسائل
الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك
بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية
فان القائل بها اي بما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه
من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء اي انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن
صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود موصوفة به وقد يعبر عنه مع كونها متقررة متحققة
في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة
مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع
لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في
العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه
اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا
على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي او الذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة
فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان
كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في علم المبادئ العالية مع
ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم ثم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم
في الخارج يكون عندهم شيئا في الخارج فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه
وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء فالنافي اي الذي
ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر زائد على الذات اي الماهية

لاشتراکه بین الذوات المعدومة دونها ای دون خصوصیة الذات فان ذات السواد مثلا ثابت
مشترکة بینه وبین البیاض فلا یکون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل
ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت یفید فایدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنی للوجود
الا هو ای الثبوت فلو کان المعدوم ثابتا کان موجودا هذا خلف فان قلت یمکن ان
یقال لا معنی للوجود سوی الثبوت فلا حاجة الی ان الثبوت زاید علی الذات والاستدلال
علیه بالاشتراک وافادة الحمل قلت فی هذه المقدمة تحیل للاتحاد بین الوجود والثبوت لان
کلا منهما زاید علی الذات مشترک ومفید قلنا بل هو ای الثبوت اعم من الوجود فلا یلزم من
ثبوت المعدوم فی الخارج وجوده فیه فان فسر الثبوت به ای بالوجود فلفظی ای فالنزاع
بیننا وبینکم لفظی لانا نقول المعدوم ثابت ونرید به معنی اعم من الموجود فانتم تقولون لیس بثابت
بمعنی انه لیس بموجود الوجه الثانی الذوات المتقررة عندکم فی العدم غیر متناهیة لانکم تقولون
بان الثابت من کل نوع من الانواع الممکنة افراد غیر متناهیة مع انها ای تلک الذوات المتقررة
اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الی الوجود کانت اقل من الکل المتناول لما خرج وما لم یخرج
بمتناه هو ما خرج منها الی الوجود فان الموجودات متناهیة اتفاقا والاکثر من غیره بمتناه متناه
ببرهان التطبیق لانه تطبق الجملة الناقصة التی هی الذوات الباقیة علی العدم علی الجملة الزایدة التی
هی مشتملة علی تلک الذوات مع الموجودات فلا بد ان ینقطع الناقصة فیکون متناهیة والزاید
انما زادت علیها بمتناه فیکون ایضا متناهیة فالکل ای الذی هو الاکثر متناه وقد فرض غیر متناه
هذا خلف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غیر متناهیة مع انه اذا فصل عنها عدد متناه
حصل هناک جملتان احدیهما زایدة علی الاخری بمتناه فیلزم ان یکون الاکثر الذی هو مراتب الاعداد
متناهیا وهو باطل وان اکتفی بمجرد الاتصاف بالقلة والکثرة وادعی انه یستلزم التناهی نقض
ایضا بمعلومات الله تعالی فانها زایدة علی مقدوراته مع ان کل واحدة منهما غیر متناهیة الوجه الثالث
الذوات المتقررة فی حال العدم اما واجبة التقرر فیکون واجبة مع انها فرضت ممکنة ویلزم
ایضا تعدد الواجب او لا یکون واجبة التقرر بل ممکنة التقرر وکل ممکن محدث فیکون تلک
الذوات محدثة مسبوقة بالنفی وعدم الثبوت وهو المطلوب فیقبل الواجب ما یجب وجوده لا یجب
تقرره الذی هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفی ای صفة منفیة غیر ثبوتیة لانه رفع
الوجود والموصوف بصفة النفی نفی ای منفی غیر ثابت کما ان الموصوف بصفة الاثبات ای بالصفة
الثبوتیة اثبات ای ثبت غیر منفی فالمعدوم المتصف بالعدم منفی قال الآمدی هذا المسلک وان
حوم علی معناه جمیع من الفضلاء المتکلمین کمحمد الشهرستانی وغیره الا انه [illegible]
ای دار

النفی — فی غایة الاحکام والحسن وانه فی غایة الضعف والقبح اذ لا نم ان المتصف بصفة النفی نفی لجواز اتصاف
الموصوف بالسلب ای بالصفات السلبیة التی لا ثبوت لها فی نفسها کاتصاف زید بالعمی واما
قوله کما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقیاس تمثیلی من غیر جامع بین المقیس والمقیس
علیه مع ظهور الفرق بینهما لان ثبوت الشیء لغیره فرع علی ثبوت ذلک الغیر فی نفسه فلا یجوز
اتصاف الموصوف بالصفة الثبوتیة بل لا بد ان یکون الموصوف بها ثابتا فی نفسه ولیس انتفاء — العدام
الشیء من غیره فرعا علی انتفاء ذلک الغیر فی نفسه فجاز ان یتصف الموجود بصفة سلبیة فلا یجب
ان یکون الموصوف بها منفیا فی نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة فی العدم لو تباینت
لذواتها کان کل شیئین مختلفین بالذات فیلزم ان یکون کل فردین موجودین من نوع
واحد کالسوادین مثلا متباینین مختلفین بالذات لان مقتضی ذوات الاشیاء لا تختلف
لذاتها — ولا یتخلف عنها والا وان لم تتباین لذواتها فان اخذت لذواتها لم یتکثر فی الوجود بل
کانت متصفة بالوحدة التی یقتضیها ذواتها فیلزم ان یکون النوع الواحد کالسواد
مثلا منحصرا فی فرد واحد والا ای وان لم تتحد لذواتها ایضا کما لم تتباین لذواتها فالمعدوم
حال العدم مورد للمتزایلات ای الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة
ولا الکثرة اللازمة للتباین جاز ان یعرض له کل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه ویلزم
قیل — السفسطة اعنی جواز تعاقب الحرکات والسکنات علی المعدوم قلنا قولک لذواتها ان
اردت به لماهیاتها اخترنا الا تتباین لذواتها ولا تتحد ایضا لذواتها ولا یلزم کونها موردا
للمتزایلات اذ التمیز انما یعرض للهویات الثابتة فی العدم وکل ما هو عارض لهویة عما عداها
فانه لازم لها فلا توارد ولا تزایل بالنسبة الی الهویات نعم یلزم ان یکون الماهیة المشترکة
بین تلک الهویات مقارنة لامور بها تمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلک التقارن
علی سبیل التوارد والتزایل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهیة الوحدة ولا الکثرة جاز تعاقبهما
علیها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباریان فلا یلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب
الصفات الموجودة حتی یلزم السفسطة المذکورة وان اردت به لهویاتها فنختار تباینها
وتکثرها لذواتها قولک فکل شیئین مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهویة لا یعرض لها کثرة
ولا یتصور فیها شرکة بل کل هویتین منها مختلفتان بالذات والحقیقة المتشخصة وبالجملة فهو ای
ما ذکر فی العدم وارد علیکم فی الوجود فان ماهیة السواد من حیث هی ان اقتضت الاتحاد
انحصرت فی شخص وان اقتضت التباین کان کل سوادین متباینین بالذات وان لم تقتض
شیئا منهما کانت موردا للمتزایلات فان قلت لا استحالة فی جواز تعاقب الصفات علیها

فى زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية
عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما يتوارد على
الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون
الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه كلها كما ترى
ضعيفة والمعتمد فى اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان ثبوت المعدوم فى حال العدم ينفى
المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال
لا ثابتة بدليله ثم نقول النافى الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير كان ذلك التاثير فى الحال
مع انه لا حال عندكم ام محال ونقول لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التى من
جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا معلومة
ولا يجوز اعتبارها واذا لم يتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجدا للممكنات
ولا قادرا على ايجادها وذلك كما صرح لابتغال تاثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات
بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمى فلا يكون اثر المؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة
انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الامرين ان الصباغ يجعل
الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به الوجه الثانى لو كان المعدوم الممكن ثابتا
كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفى لتناوله الثابت والمنفى معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا
متميزا عنه لكن المفهوم العام عن المفهوم الخاص وهو ح فيكون مفهوم المعدوم اعرابا ثابتا لان كل
متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعنى مفهوم المعدوم صادق على المنفى اى على كل ما صدق عليه
المنفى وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفى ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح
بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اى صدق المعدوم على المنفى ثبوته اذ يصير الاستدلال
هكذا المنفى معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى فى الشكل الاول جزئية فانه
نقول ما قدمناه من التحرير وانما حرفهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا الان
قصدهم اى قصد المستدلين بالوجه الثانى الالزام اى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز
يقتضى الثبوت وتوضيحه ان تحرير المص متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم
المنفى يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا لاتصافه بامر ثبوتى هو مفهوم المعدوم وح لا
يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى فى الشكل الاول جزئية وهناك تقرير اخر متعلق بما صدق
عليه المعدوم وهو انه محال على تقدير كونه اعم من المنفى لان يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا
والالم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت

فيرد عليه

اى عن مفهوم المنفى والا وان لم يكن متميزا عنه صح

بل فيه ... انه ... ليس ... المعدوم ... [illegible]

قصدهم صح

فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفى [illegible] مفهوم صح

فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفى محض هو المعدوم الممتنع
وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى فى ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر
على تحرير المص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزا عنه فيكون ثابتا
وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس
عندهم اعم من المنفى فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفى ايضا وح اما ان يكون
مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمط حاصل كما لا يخفى المثبت
اى الذى يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما الاول فلانه اى المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشئ الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو
بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا
على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز
عن الاخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا
التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اى اتصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض
واما الثانى فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك [illegible] لا يتصور الا بتعينه وهوية
فى نفسه والنفى الصرف لا تعين له فى نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض
بما وافقونا على انه منفى كالممتنعات فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين
والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذى راسين فان بعضها متميز عن بعض
ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة
وعندهم ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك
بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له فى العدم اتفاقا و
بالفرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة
عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال
العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم فى العدم وكانه خص
الوجود بالذكر مع اندراجه فى الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت
وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الاحوال
كانه قيل المفهومات التى سميتها بعضهم احوالا لاشك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا فى
الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فنقول انها ثابتة على انها واسطة بذاكما ذكر
وقد بينا ان ثبوته اى ثبوت المعدوم الممكن ينافى كونه مقدورا وكونه مرادا فان ما يدل

متميز وكل منهما

وقد يتمايز الاعدام شرح تجريد

على نفي المعدومية يدل على نفي المادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا
ومرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به التقدير
الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان للمنفي ايضا ثابتا وان اردتم
به غيره اي غير ذلك التقدير فمعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك التقدير للمعدوم الممكن
وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ما ذا او تقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم
ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم
متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن والامكان صفة ثبوتية كما سياتي تقريره
في المرصد الثالث وكان المتصف به ثبوتا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة
الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سياتي في ذلك المرصد ايضا على
انه منقوض بعضه ببعض الوجه الاول ولهم شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود
اليهما نحو انه اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير بين
لا شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني
بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة
ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة
ومتميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد
الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون
ثابتا فهذا يرجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد
ونحو ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز
ان يكون لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم
وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكر تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم
مخالف للنقل الابري انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعلق
ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا
وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية
مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات مجعولة
بل ثابتة متقررة في انفسها وسياتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان
الاول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف
ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة
يطلق

يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصري من المعتزلة
هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل
لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس هو القديم
وللحادث مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي
من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع
لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في
اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو
قيل عندهم الموجود شيء يلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق
لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو قوله تعالى خلقتك من قبل
ولم تك شيئا ينفي ان يطلق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل قول الجاحظ وقوله
والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل قول الجهمية
البحث الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج
منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق
وتاثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات
في العدم معراة عن جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال ابن عياش
انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا
والعرض عرضا وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي البنية المركبة من امور عدة
او الى المتصل اي الى كل واحد واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها والقسم الاول العائد الى
الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة
مركبة من جواهر فردة فهذا القسم الثاني العائد الى المتصل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر اربعة
من الصفات الاول الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات
لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم
بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثاني تبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز
قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له

في اول حدوثه كون بشي من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز
بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز لاختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول كاينية ويقولون انه
معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زايدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود حال الا
السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوجود
الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الاجناس والثاني وهو الوجود
والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحصول في المحل مطلقا بل
بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زايدا على نفس العرض ومنهم من قال
الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما قال ابن
عياش نفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم
حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون متحيزا ولا جوهرا لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية
عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام نفيهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر
جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما
لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت
حال العدم وانه اي البصري يختص من معلول بينهم باثبات العدم صفة والكل اي جميع القائلين
بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما
حيا يحتاج الى اثباته اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات
لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى
دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الاحكام
والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا انا
بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات يتصف بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم
صانعا اي ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان
وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وهذا
القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا يقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه
الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات
الى وجه لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا الا ان حمل هذا الكلام
بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم محال لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا

والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شي من المفهومات
ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى اخر
بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق بتبعية الغير كان النفي و
والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لا انا نفي الواسطة
بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى
اخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي اوجبهم اي الحاملهم اراده وجبا بلغ حجم المتقين اي تفادهم وجدوا
مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا الحقيقة وجودا وارادتها
عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك الوجود والعروض كالامور الاعتبارية التي يسميها
الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب
وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع معهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع
لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لا يصرحون بهذا المعنى وليس
في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مما ليس
من شانها ان يعرض له الوجود فلم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول
الوجود ليس موجودا والا لزاد وجوده على ذاته لانه يشارك ساير الموجودات في الموجودية
ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته لانه يشارك فيزيد وجوده على ماهيته ونقل الكلام الى وجوده ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير
النهاية ولا معدوما والا اتصف الشي بنقيضه فلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم
مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زايد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه
كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم
وانما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم اما اتصافه
بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قايمة بشي فرد من افراد نقيضه كالسواد القايم
بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان لا يصدق ايضا
الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين ساير الالوان
وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا اما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض
البصر الذي هو من اثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على
ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي هي من فصولها عسر جدا فنقول الجزآن ان وجدا وهما عرضان
اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالاخر والا لم يلتئم منهما حقيقة

واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدّاهما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده
بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا اتحادا انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا لما
انهما موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وتحكمكم عليه سنبطلها اذ يمنع الملازمة
اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا
ولا تمايز في الخارج حتى يتقوم احدهما بالاخرى لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء
هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يتقوم ذلك الشيء الاخر اي بالشيء الاول الذي هو اللون
او يتقوم الاول بذلك الاخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض البصر فلا تمايز
في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث يبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك
الاجزاء انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم
يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان
يطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احد
المتغايرين اياه ينافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا نم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تلك
الصورتان وانما حكمك بذلك اي بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك لالتباس الصورة الخيالية
كالمنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط ولذلك تتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت
ان هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية تنتزعها العقل من الهوية
الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي هذه الشروط
تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات اقل واكثر بيان للشروط وقوله
والتنبيه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي
بحسب المشاهدة فان التنبيه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعده جواب لو
ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة اخرى يطابقه وبني نوعه كما
اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة له
مع زيد افراد كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي
يطابق زيدا او بني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركها اي يدرك ذلك الشخص وانه
الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع
افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه
خاتمة للمقصد السابع في تعريفات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموا اي الحال
تنويعات

لتشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة مطابقة له ظ

في تعريفات القائلين بالحال

الى معلل

الى معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية الموجودة القائمة
بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات
لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل
بكونه زايدا على الماهية فان هذه احوال ثبوتها لمحالها لا بسبب معان قائمة بها فان قلت
جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان يكون
موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون
الا للحي وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض
على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها
احوال معللة الثاني من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز الذوات
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وابطلها ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل منها
بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجيح
بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه
من بين ساير الذوات بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك
الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي
في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي
في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على ما نقول نفاة الاحوال فالذوات
متخالفة في الحقايق وانما تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان تكون الحقايق المختلفة مقتضية
لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف
والتنافي في اللوازم كما هو رايكم فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين
لها هو ان الحقايق مشتركة في امور مختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا
موجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك
في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي تتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فالحالية زايدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال تشارك ساير
الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما
فيثبت حال اخرى فتنتهي الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات
حال تشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهلم جرا فاجيب عنه بوجهين
الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه ينسد باب اثبات الصانع وفيه نظر

بالمتحركة

الاشتراك في الذوات يوجب الاشتراك في اللوازم

في ص

ماهية الشيء ما به الشيء هو هو وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام

مادة الشيء وهي ما به يحصل الشيء معه بالقوة الماهية النوعية الماهية الجنسية الماهية الاعتبارية [illegible]

[illegible]

لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة وانه لا يتم الا بثاني
هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة
كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاقا الثاني ان الاحوال لا يوصف بالتماثل والاختلاف
فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف
لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل
بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او لا فعلى الاول يكونان متماثلين
وعلى الثاني مختلفين فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف من صفة الموجود او الحال
وعلى كلا التقديرين لا يتقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف
واما على الثاني فلان الحال لا يتقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال
يكون بمعنى لغوي فلا يكون الحكم بان الاحوال لا يوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي
بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس
حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما
لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب اخر هو ان
مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون المفهوم للحال حال ولا يجب زايد على
نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم
ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بالمعدوم
المعدوم والحال الكلام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع
الاوقات في توجيهها

المقصد الثاني من مقاصد الامور العامة في الماهية

قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث الماهية وما يتعلق بها لان البحث عنها من حيث
انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما وفيه اي في هذا المقصد مقاصد اثنى
عشر الاول في بيان الماهية عما عداها لكل شيء كليا كان او جزئيا ماهية هو بها هو هذا تفسير لمفهوم
حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية
ثم الحقيقة من حيث هي اما ان تقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة
لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها وخارجة عنها عارضة لها فاذا قيست
الى الامور العارضة لها فالحقيقة هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها واما ان تقاس الى
امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا
فاينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان

فان الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا انسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها
ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها
عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه امور زايدة على الماهية
الانسانية ينضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع
الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا القياس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ
معها شيء زايد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية
في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها
نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشيء
من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها
ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة
فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار نفس فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية
من حيث هي انسانية أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي أ لا انها
من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها
اذا اخذت بهذه الحيثية لا يقتضي أ وذلك لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود
سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية يقتضي
لا أ وذلك لان الرابط في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي
وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين اي المراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التقليب فقيل
أ هي او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما
وان قلنا اي وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء
من أ ولا أ نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية لزيد من حيث انها انسانية ان كانت
هي التي لعمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان
كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية
من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا
يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن

والمراد بملاحظة اخرى ما يكون متعلقة لما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام حسن چلبي سلمه الله

بالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو كالتعجب اللاحق لذات الانسان اي العوارض الغريبة وهي العارض لامر خارج اعم من المعروض كالحركة اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم الخ والعوارض
المنسبة وهي التي تكون بكسب العباد ومدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكران وبالتقاعد عن التعلم كالجهل تمت لعاشه

جمع العوارض وان اجتنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في بيان حقيقته ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل بحالها اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما اي الى الوحدة والتعدد

المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرناها في المقصد الاول وهي ثلثة تعتبر الماهية بوجودها وتعتبر بعدمها واطلاقها بلا تقيد فمعقول الماهية اذا اخذت مع قيد لفظ زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص بين لا استرة به وهي عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او هو مركب منهما في الذهن ويرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق تسمى مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا للحقها الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضنا هذا خلف و بل يوجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا يوجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويترتب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا فقد يتصور بخصوص له الوجود الذهني فيكون قسما من الوجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف العارض له قسيم المعلوم فرضا فيتميز له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن لما استبان وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا به اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فبعد صحوح الحق

الحق فان مفهوم العوارض الذهنية اذا فلا ننفك ان نسميها اي نسمي الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج يستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظ اذا كان المركب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه

المقصد الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن كل جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى بط قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منهما بدلا عن الآخر فماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان ايضا ظهر ان دليله غير واف بما ادعاه و هذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهره المنقول عنه وان عنى به معنى لعله مثل ما اول به بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره الى ذلك النوع ويعتني عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك الامطار ونحوها وذلك بحث لعله لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور مجتمعة او مركبة تقابلها فهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه

اعتبارات الماهية

لان العدد اى المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه واحد الذى لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان
الواحد مبداء المتعدد كما ان الوحدة مبداء للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد
فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اى امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت
قابلة للانقسام اولا وكلاهما ينقسم بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة
بسيط عقلى لا يلتئم من امور عدة يجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجى
لا يلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة فى الخارج
وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور يتمايز فى العقل فقط ومركب خارجى
يلتئم من اجزاء خارجية متمايزة فى الخارج كالبيت والمركب العقلى لو لم ينته الى البسيط لزم مح
ذور سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذا كان فى زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة
معقولة وهذا انما يتم فى الماهيات بالكنه **المقصد** الخامس فى تقسيم الاجزاء للماهية المركبة
وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية
والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج
الى جعلها قسما ثالثا والاظهر فى العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلان صدق كل منهما على افراد الاخر فهما متساويان نحو الحساس
المتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا وان لم يصدق كل منهما على افراد الاخر مع كونهما
متصادقة فى الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا او من وجه اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما
يكون فى الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يقوم العام
الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذى
هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم منهما اعنى الموجود صفة للاخص على
عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقوم بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو
جار مجراه واما من وجه فقسيم لقوله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية
يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشىء مع علته من علله الاربع او مع
معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشىء مع علته ان يعتبر ذلك الشىء
من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استبعاد اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس
الى العلة اما معتبرة مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل
نحو الفطوسة وهو التقعير الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشىء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو
الافطس وهو الانف الذى فيه تقعير وهو يجرى مجرى الصورة مع الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه
حلقه

حلقة يتزين بها فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثانى وهو المعتبر
بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والخالق الرازق واشباههما مما اعتبر فيه الشىء مضافا الى معلوله والثالث
وهو الذى اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة فى الماهية نحو اجزاء العشرة وهى الوحدات
المتوافقة الحقيقة او متخالفة فى الماهية وهى اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة
فان اجزاءه متخالفة متمايزة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا
اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة
والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء
الخارجية دون الذهنية ونحو الحلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين فى الحس فان الهيآت
الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثانى
انها اى الاجزاء اما وجودية بأسرها بمعنى ان لا يكون فى مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك
والقسم الاول اما حقيقى اى غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب
تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب و
كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقة والاضافة نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات
حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وانه امر نسبى لا يستقل بالمعقولية
والثانى وهو ما لا يكون بأسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من
وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة
الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة
فى هذين التقسيمين انما هى فى الماهية على الاطلاق اعم من ان تكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا
اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم الثانى
باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقة والاضافة اذ لم يحصل الاضافات من الموجودات
الخارجية والنسبة بينها اى بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول
كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة
حقيقية من امرين متساويين **المقصد** السادس الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل جاعل ام لا
فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه
قطعا وسلب الشىء عن نفسه محال بديهة والجواب لا نم استحالة فان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب
عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل فى وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست

المعقولة

الزايد فيه صح

من ان الماهية مجعولة ام لا

اللاانسانيه انسانيه فى الخارج ويكون صدق السالبه الخارجيه لعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك الخ
هو الايجاب للمعدول وحاصله ان عندهم اى عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانيه عن الخارج راسا
وبالكليه فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشيا حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج مع
اللاانسانيه حتى يلزم صدق قولنا الانسانيه لا انسانيه والحق هو هذا الثانى الذى هو الايجاب المعدول
والاول الذى هو السلب مما يقوله المذهب الثانى انها مجعوله مطلقا اى فى الجمله اذ لو لم يكن الماهية
اى شى من الماهيات مجعوله اصلا ارتفع المجعوليه مطلقا اى بالكليه لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او
موصوفية الماهية به اى بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والمقدر ان لا شى من الماهيات مجعوله فلا يكون
ح ماهية الممكن ولا وجودها مجعولا بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن الموثر وذلك مما لا يقول
عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب هيهنا والمشهور كما اورده المص فى تحرير المسله ان احد المذاهب هو
ان الماهيات كلها مجعوله اما البسيط فلانها ممكنه والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبه فلذلك
ايضا ولان اجزاءها البسيطه مجعوله والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اى هويه الماهية الوجود
فلا يلزم من ارتفاع المجعوليه عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعوليه راسا واستغنا الممكن عن الفاعل
الموثر المذهب الثالث الماهية المركبه مجعوله بخلاف الماهية البسيطه لان شرط المجعوليه الامكان وذلك
لان المجعوليه فرع الاحتياج الى الموثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اى الامكان لا يعرض للبسيط
فانه نسبه بل كيفيه عارضه لنسبه لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا اثنينيه فيه فلا يتصور عروضه له وقد
اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعوله لانه اذا لم يكن البسايط مجعوله لم يكن المركبات
مجعوله اذ ليس المركب الا مجموع البسايط كما مر فى مباحث التوقف فاذا لم يكن شى من اجزايه حتى الجزء
الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضى الى نفى المجعوليه بالكليه وانتم لا تقولون به لا يقال
فى دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اى انضمام بسايط المركب بعضها الى بعض او وجودها اى وجود
الماهية المركبه منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعوليه بالكليه لانا نقول ذلك الذى ذكرتموه من الانضمام
او الوجود ايضا له ماهيه فهى اما بسيطه فلا يكون مجعوله على ذلك التقدير او مركبه فيعود الكلام فى اجزايه
البسيطه حتى يظهر ارتفاع المجعوليه مطلقا والاعتراض المذكور معارضه والحل هو ان البسيط له ماهيه ووجود
فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطه واعلم ان هذه المسله من المداحض التى تزلق فيها اقدام الاذهان وانا
نريد ان نثبت اقدامك فى هذه المسله باشارة خفيه الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا
يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية
الممكنه قابله لهما ولم يعتبروا العوارض اى الامور التى تعرض لتلك الماهية ثلثه اقسام قسم يلحق الماهية
من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهنى ايضا اذ لا مدخل فى

ذلك

ذلك اللحوق لخصوصية شى من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت
متصفه به وذلك كالزوجيه للاربعه فانها لازمه لماهية الاربعه وعارضه لها سواء وجدت
الاربعه موجوده باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعه فيلزم التناقض وكذلك الحال فى
تساوى الزوايا الثلث لقايمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت
لها كالزوجيه للاربعه فلو تصور مثلث غير الزوايا القايمتين لم يكن مثلثا وقسم اخر يلحق الوجود
اى الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هى هى نحو التناهى والحدوث للجسم فانه اى نحو
ما ذكر لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هى بل وجوده الخارجى فان من تصور جسما قديما او
غير متناه لم يكن ذلك المتصور متناقضا فى نفسه ولا متصور الجسم غير جسم كما لزمه ذلك فى تصور
اربعه غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود
مدخل فى عروضه للماهية فلا تحاذى به امرا فى الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانيه
نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئيه العارضه للاشياء الموجوده فى الذهن وليس فى الخارج
ما يطابقها فتنبهوا بعوائدهم ان الماهيات مجعوله بجعل على ان المجعوليه انما تلحق الهويه لا الماهية
من حيث هى هى فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم
التناقض واراد وايعنى هؤلاء النافين بالمجعوليه الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا
مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعوليه الاحتياج
الى الغير سواء كانت فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها اى المجعوليه بهذا المعنى يلحق الماهية المركبه
لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفسها من حيث
هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبه كانت متصفه بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط
اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم
الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيان ان الاحتياج العارض للماهية المركبه فى حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطه وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه
وقال بعضهم الماهية مجعوله مطلقا سواء كانت مركبه او بسيطه وقد ارادوا عروض المجعوليه لها فى
الجمله اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم
من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا عطف على الله تحرير المسله اى واعلم ان عاقلا لم يقل الا
بان الماهية الممكنه مستغنيه فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم
الماهية غير مجعوله الا ما ينسب الى المعتزله من ان المعدومات الممكنه ذوات متقرره ثابته فى انفسها

توقف المجعولية

من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المص وفيه بعد لان البحث
عن ان الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير
من لواحقها فليس بتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى
الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بها
بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية
ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب
ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر
فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه
يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا
اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها
ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه
ولا منافات بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا
آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا
حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان اراد بالمجعولية
احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى
جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في
حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي
لا يتصور في البسيط والمركب متساويان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التاثير وفي
نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده
دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة المقصد السابع المركب اما ذات ان كان
قايما بنفسه واما صفة ان كان قايما بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها والا وان لم
يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الاخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما بيانه
في المقصد

في ان المركب اما ذات او صفة

في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا الحق هذا المقصد ان يوخر عن التاسع
من انه لا بد على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان تكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه
اخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قايما بنفسه والا لم يكن المركب قايما بنفسه والمقدر
خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه
كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الاخر حتى يتصور كون
ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء
الاخر بالجزء القايم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القايم به
ابتداء المقصد الثامن انما نحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا
او غيرها اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي
بالمعنى المذكور اذ نعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها
كانت مركبة منهما لا بان نشتركا اي نحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي
لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي
اعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات
التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات
الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات
امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض
ثبوتي او سلبي فان هذه ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية
ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم
الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهيات لا يستند الى ما به الاشتراك
والا كان مشتركا بينهما بل لا بد ان يستند الى شيء اخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا
قسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي واما الاشتراك في عارض
ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض اخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا
المقصد التاسع لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى
كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واوردا العسكر فانه مركب من الاحاد مع استغناء
كل منهما عن الاخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه و
انتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الحاصلة الاجتماعية العارضة

عند من جوز قيام العرض بالعرض

للآحاد كلها وللمفردات باسرها تحتاج الى الجزء المادي وهو الآحاد والمفردات وهو ضعيف
لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر فلو كان احتياجها كافيا لكان
المركب منهما ماهية حقيقية فهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه
من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج بتفيض كيفيات واثار صادرة عنه وانما اي ذلك
المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ويحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول
الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعدنية التي هي مبدأ الآثار
الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان
حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو
المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض
هو الترتيب المخصوص والهيئة المترتبة عليه قال والحق تركبه الجوهر من عرض قايم به فانه
متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان
اللازم ح تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم تستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل واما
العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها
اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان
والحجر في ان المركب منهما عين الآحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل منهما ما لا يترتب على
كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما
جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء
اما من جانب واحد او من جانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور ان
يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور
فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى
الهيولى من وجه آخر [redacted] وهو احتياجها في تشخصها الى
الهيولى وسيأتي ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب
حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة
من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر
وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد ولتقول كانت الفصول
المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه
هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون

قيل احتياجه باعتبار ما توقف الامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الملتقة اذا اعتبرت و جعلت جزء العسكر فلا لم يكن

احدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا يستلزمه اي كون احدهما علة للآخر بناء على ان الحاجة
التي ثبوتها بين الاجزاء وهو الظ وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل
ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد
ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت
بالعلة التامة الى آخره ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج
وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ان
يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها
بتمامها وانما يحصل بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اي الفصل علة لتحصله
في العقل اي بجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع
التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس
للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود
الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل
علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة الى دليل اخترعه المتأخرون لهم فانه ليس المقدار مثلا
امرا معينا متمايزا في الخارج يقترن به تارة كونه جسما تعليميا بل ثم مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس
ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان متخالفان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار
آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا ثم المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل
واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام
الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها بل احدها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها ليتقوم
ويتحصل فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط
الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وقس ذلك من هذا الذي صورناه في
المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون [redacted] للجنس
وجود وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان
بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اتصال فرضت كالتلازم
والحلول في الهيولى والصورة ولهذه زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويحصل
مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون ذا اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة
الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان
وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج فينضم اليه

موجود لغير هو الناطق فيتحصل منهما زيد ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص
المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض
بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اى من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه
الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اى غير الناطق ينضم اليه
اى الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هى غيرهما كان كل واحد منهما جزء لها اى لتلك الماهية بهذا
الاعتبار ولا يحمل شئ منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه
ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات
فان الصورة العقلية يوجد تارة بشرط شئ اى بشرط ان ينضم اليها صورة لغوى فتطابقان معا امرا
واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما مطابقان
للماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل ويوخذ تارة بشرط لا شئ
اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما
ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين فى العقل وقد تركب منهما ماهية
الانسان وكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض
وقد توخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة
وهذا هو الذاتى المحمول ومعنى حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان ان هذين المفهومين
المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ
على نفسه يعنى قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول اذا كان غير الموضوع يلزم من
الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين واذا كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون
هناك حمل حقيقى وهذا المقام يستدعى مزيد بسط فى الكلام ليضبط به المرام وهو ان يقال لا اشكال
فى تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا تحمل عليها بالمواطاة وانما الاشكال فى تركيبها من الاجزاء
المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه
ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجوهر والجسم
والحيوان وكالماشى والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية
الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشى واخواته وبعضها ليس كذلك كالجوهر
واخواته وبعضها ليس كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست خارجة عنها
لا شك انها متغايرة فى الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة فى
الذهن اما ان يكون صور الشئ واحد فى حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة
متغايرة

مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان ودخل فى طبيعة الناطق صح

من حيث هو عين العبارة انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا

التغاير بينهما وبين ماهيتها رنها وان يعتبر المحمول صح

متغايرة الماهية وعلى التقدير الثانى اما ان يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات
متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة
الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى
الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء فى الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما
الا فى الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين فى الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سيذكر من
ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط فى الخارج وقد عرفت جوابه
هناك الاحتمال الثانى ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة فى الخارج
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان
ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه
فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال
الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج
فى الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين فى الماهية
والوجود وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر ويقال المجتمع منهما هو
هذا الواحد او ذاك تشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما
التأمت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها
على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير فى المفهوم انما يصح فى الذاتيات دون الامور العدمية
المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة
بهوية الانسان والا لكان مفهومه موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث
يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه واعلم
ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك
لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة
بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا
تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها
صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء و

فى المفهوم والاتحاد

اى الخارجية

المركبة من اجزاء خارجية
لها اجزاء محمولة ايضا

ان اشتملت عليها فح ان لم تشتمل على امر زايد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا الاجزاء المحمولة وان
اشتملت على امر زايد فذلك الزايد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان
وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل
كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام
ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال
فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب
خارجي اذا اشتق من جزءه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزءه المختص
به كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا بطل والاشتقاق يخرج
الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عنها قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق
عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون
الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس
جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها و
بين نوع ما والاخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا
بينها وبين نوع اخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها عن النوع الاخر والا كان كل منهما علة للاخر وانه
مح واورد عليهم الحيوان بانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له تميزه
عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس
الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد
بالناطق هو ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان
والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض
اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله الفرع
الثاني الفصل القريب لا تتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان
اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقرب
لان الفصل البعيد وكذلك المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي
في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر وانما اعتبر
وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل المتعددة عليه كما في افراد نوع واحد
يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل
عن كل لكن سواء كان الواحد بالذات شخصا او نوعا ظاهرا او لا كالجنس بعد وحدة فان طبيعة الجنس في

النوع

النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان
تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون
للجنس اجزاء وان يكون هناك شرايط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور
المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان
قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها
باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية
على الاخر عبر بهما عن فصل الحيوان واكتفينا في ذلك بان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل
القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك
المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى
ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة
من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام معتبرا في الفصل
القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة للتميز لم يمتنع
تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث لا يقوم
فصل قريب الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كذلك بل تقوم نوعين في مرتبة واحدة
فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما تم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى
ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر الفرع الرابع وهو فرع
الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا
اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لاستحال ان يكون النوع واحد جنسان في مرتبة واحدة و
ح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وفد
فرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة
لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل
بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعفه ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة
للجنس في الخارج ويظهر حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصنا واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس
والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تاتي هذه الفروع على ما لخصناه ولا قلت اما تعاكس الحال
بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما فان كل منهما ابهام من وجه
فيتحصل بالاخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه
واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للاخر

في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما وان لم تحصل الجنس باحدهما بل بهما
معا كانا فصلا واحدا لا متعددا ايضا اذا كان للماهية جنس فان المركب من الجنسا ومن لا يتصور فيه
ابهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقوم الفصل القريب لنوعين في
مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في
مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه
وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه
لا يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الاخر فلا يكون جنسا له بل تحصل كل منهما بالفصل ولما كان كل منهما مبهما
لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة
ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور **المقصد** الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي
لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض
اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية باعتباره
معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء
الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة
وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نم ان التعين جزء منه بل
هو عارض له ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا نرى ان العمى العارض
للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نم
انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود
بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل
زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد
كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء
زيد فيوجد ذلك الاخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو
بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل
فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام الفصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الخارج الذهن كذلك الماهية
النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج
ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا
موجودا اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا

موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى الفصل والجنس ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل متشخص صورة في العقل
مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من متشخص اخر لان المشخصات امور جزئية لا يرتسم صورها
في ذات النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الاله ولا يحصل ولهما الاشارة
الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها الانواع فانها امور كلية فيحصل منها
في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول يحصل بها ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات
يحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود
الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بمشخصاتها كما بيناه درايه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين
الماهية والمتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات
الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض اللاحقة بها بحسب
استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد ان
الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر
الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث
اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك بديهة
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انتفت صورته العقلية بالكلية بمعنى
المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما عرفت من ان الموجود
الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه
مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر
فيحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج الى
من كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة
لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد
ان يشتمل على زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك
لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي
على كون امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم
المطلق لا يميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وح اما ان يكون عدما للا تعين العدمي

فيكون موجوديا واما ان يكون عدميا لتعين اخر فذلك التعين الاخر ان كان عدميا فهذا
التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون ايضا وجوديا وان ذلك التعين الاخر
وجوديا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم
كونه وجوديا هف فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما
وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي تقابل
الوجودي كما ان العدم تقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس
كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون وجوده ثبوته لموصوفه بوجوده له اي الوجودي ما لا يستقل
بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته
له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل واتصافه
به كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه
بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا مطلقا بل من وجه
لجواز وجودي لا يعرض له الوجود عند قيامه لموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم
يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك
لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه
في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد
وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا خفاء اذ المفهومات المغايرة
لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجوديا ان يكون عدما
او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها
ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود
والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت
فح يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء اخر بل ربما كان شيئا معدوما
في نفسه وسوط واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا
لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان
الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظر اذ
مرادهم امتياز حصة من الماهية من حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احدهما عن الاخرى لم يمكن
اختصاص التعين باحدهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون
بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز الحصة عن الحصة انما

مطلقا او مضافا ح

فقد ح

مطلب التعين امر عدمي عند المتكلمين

بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما
عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين انما يحصل
ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في
نفسه فهو اي كل واحد من التعين يشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر
يخصه فيتسلسل اذ ينتقل الكلام الى ذلك الاخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك
بين التعينات امر عارض للتعينات في كونه متعينا وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج
الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف وفيه
نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود
في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهية
لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان كل تعين
له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة
بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين
هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك
وامر زايد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحق ان ما ذكر من الدليلين
الجانبين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية
في الخارج ممتازا عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اي كون
التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها تحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول
المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء
يدعون التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط و
المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا في الخارج على الماهية منضما اليها فيه ولا منافاة
بينهما كما يرى **المقصد الثاني عشر** قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين امرا وجوديا
التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضية لكونها لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة
ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان
يوجد معها تعين اخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف عنها المعلول عن علته المستلزمة
اياه هذا اذا كان تعين الماهية زايدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت
الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رايهم فلا يتصور

هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل بما
يحل فيها اى في الماهية لانه اى حلول شئ في الماهية فرع تعينها لانها ما لم يتعين في نفسها لم يتصور حلول شئ
فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ نسبة المباين
عنها بل الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون شخص اخر ولا لتعين ماهية دون اخرى
بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها بتعدد القوابل اى المحال اما بالذات كهيوليات
الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى
العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد
من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيه استعدادات
متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورتها النوعية
وبنوا على هذا الذى ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على
احد الوجهين ان ما ليس بمادى وليس مجردا او مفارقا فانوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست
المحل اذ لا محل لغير المادى فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز
ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولمكان تقابل
ان يقول ان النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما
تعددت وان لم تكن مادية اى حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في
حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات
والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد
معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اى بكون
تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة
الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن هنا يظهر جواز تشخص الماهية بما حل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه
وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذى ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل اخر لزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الاخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية
انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف والجواب عن
اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اى تعين القابل معلل باعراض لاحقة له لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية
بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة فالتسلسل فيها متعاقب و
مثله جائز عندهم لا كلى جبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين
القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكروه سوى ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص وما
لتشخص

منها صح

لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز
تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اى بسبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة
في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان
يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تعينها واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا
ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص
الذى له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها
وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل اخر
لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون الفاعل امرا مباينا فلا
يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره
وهو سلب لا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين
بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث
الماهية وما يعرض لها في نفسها اعنى التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث

في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث
وفيه مقاصد ستة الاول تصوراتها وكذا تصورات ما يشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع
ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا يرى ان كل عاقل يعلم
ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال
ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الاخيرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب
ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه او ما لا الممتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلثة في تعريف الاخر الا يرى انه
عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب
الى العدم ايضا وقد عرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب
الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا
بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه
هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم
او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون
هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصورها
ضرورية يعني انها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ الاستحالة في

في الوجوب والامكان والامتناع

فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده

منها

للوجود والامكان فالم يعلم حد الوجوب لم يعرف الى الوجود وما هو اقرب فيه

كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذى هو اظهر المفهومات واجلاها و ذلك لانه تاكيد الوجود واما الامتناع فهو مناف الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ماله من الخواص وهى ثلث فالاولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاءً تاما الثالثة الشئ الذى به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فانما هو بل لواجب وارادة مبدأ الوجوب ويعنى وهذه اى هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى متميز عن جميع ما عداه والثانية ثبوتية نسبية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجدا به تميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه من معانى الوجوب وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زايدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر فى الواجب **المقصد الثانى** ان هذه

في ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتباريه

امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجى واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا معه وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب اخر وتسلسل والجواب ان نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والاظهر الاصح لان وجوب الوجوب نفسه بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما اختار الشق الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته

لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذات الوجوب قولك به اى بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمه علة هى الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجايز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور والوجه الثانى وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زايدا على الماهية وسيبطل حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زايدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال يختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعنى ما يتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما تتميز به الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمى بالضرورة والثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زايدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وان كان ممكنا نعلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس على قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما يوهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قايمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سياتى وقد يتكلف الوجوب اجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها وبطل كلاهما لكونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زايدا عليها قايما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استناده الى غيرها والا لم يكن ممكنا فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فيكون الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان

الامكان

استغناؤها

الضبط في اللغة عبارة عن الحزم وفي الاصطلاح سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين اداه الى غيره

اخر وجه لغو ومواز اى الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره و
الصفة الثبوتية متاخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون
الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الاخر فى الوجوب كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب
سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان
اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا وبلغنا
فى الاستدلال على كون الوجوب والامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج
فى ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه ومع نقول لا شبهة فى ان الامكان
او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل
يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث
ونظايره ضابط مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اى الوجه الاول الذى
يستعمل فى الوجوب ايضا اذا الكلى فيه بامتناع التاخر ان كل ما يكرر نوعه اى يتصف اى يتصف نوع
مفهومه فهو اعتبارى اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجودا وجب ان
يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته
ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الخارجية
المرتبة الموجودة مثاله القدم فانه لو وجد فرد منه لعدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا
بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم
كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث
والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقى والا
اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقى باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت
موصوفة بها فيكون مثال موصوفة لغيرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت
كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين اخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه
الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجود
نفسه وتلخيصه ان حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذى حقيقته
الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زايد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم
زايد عليه قايم به كما فى غيره من المفهومات وكذا الحال فى نظاير هما هذه هى القاعدة الاولى
واما الثانية فهى قوله وكذلك اى وكذا اعتبارى ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود
اى وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زايدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية
اذا كان

اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والوضعية
وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كان
وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذى
ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلى شامل لموارد متعددة اعطيناكه بهما خذ فى مؤنة التكرار عنا
فاحتفظ به واعتن بشانه واشتغل فى تلك الموارد المندرجة فيه ليتدرج لينكشف عنك حال الامور
الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التى نحن فيها غير الوجوب والامكان
والامتناع التى هى جهات القضايا فى التعقل او الذكر ومواردها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث
عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهى جهات قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فيكون اخص من جهات القضايا ومواردها فان المحمول فى القضية
قد يكون وجود الشئ فى نفسه وقد يكون مفهوما خارجا اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع
حقيقة كالسواد فى قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتبارى
الذى لا وجود له فى الخارج كالعمى فى قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات
القضايا وموادها جارية فى الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسودا واعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد
يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذى نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب
الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال فى الممتنع والممكن والا وان لم يكن
غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اى
كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذى نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا
الزوجية واجبة للاربعة فنعنى به وجوب الحمل اى حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك
اى انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اى وجوب الحمل الذى بين الاربعة والزوجية غير الوجوب
الذاتى الذى بين الشئ ووجوده الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية
واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود فى نفسها وحقيقته ما صورناه لك فلا تغفل عنه
وقد زعم بعض المجادلين انها اى هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا
امور وجودية لوجوه ثلثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان
امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات فى نفسها انما تحققها باعتبار العقل لها
فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالى بط فان الواجب واجب
فى نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ولا يوجد فرض الوجوب قطعا لم يقدح
ذلك فى وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال فى الامكان فيكون

كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد وفرض
من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات
بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج
وليس الاعمى موجودا في الخارج وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف
شيء اخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا
ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على
الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والالزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه
اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان
نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا والحقيقة
اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات
عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على آ مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب
او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي
هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بان يصدق عليه شيء منهما معا واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما
عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع
معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب في نفسه كان
نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان
نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه
وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب في نفسه اعني ارتفاع وجوده
في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي
واللاامكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي
ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا
وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان
او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بينت بان العدمي
لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا
امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن
الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكان فرقا بين
الصادق

اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة
عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان
بل لك ان تطردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من صفات الاعتبارية التي تتصف
بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والتقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر
ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار
الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال
ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودي او عدمي اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا
بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا
فكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اذ لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا
على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا
على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ونبطل كل من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه
عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل منقسم الى قسمين او اقسام يمكنك نفيه فتنفي
قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول
الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر
عدمي كعدم الشرط او وجودي بوجه كطريان الضد او بفاعل والكل محال وتنفي مدعيين
متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما وحادثا ويبطل كل واحد منهما
بدليل في نفيه وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك
عليه على وجه كلي فتنبه لها اي تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لان ذكر
الكثير من الشبه فاسدة اولا نظرا الى المعنى وذكرها ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف
على الماخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها
وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها
وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على
طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به
خصاص البيوت من القصب اي فرجتها يقال انه نبت على قدر قامة المرء المقصد
الثالث في ابحاث الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون
واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف وقد اعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه

العمى فيه

للمعدوم

معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق

اي م

الثمام نبت ضعيف

فرجها

في ابحاث الواجب لذاته

بمن ارتفاع ذلك الغير وانما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاءاً تاماً و
ارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع
اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم
المحال والجواب ان ثبوت الوجوب له لما كان مقتضى ذاته اقتضاءاً تاماً لم يتصور ان يكون
ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال
فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم
من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يقرر الدليل فيقال
بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان
لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من
اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه وجزء الشيء نفس الامر
وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع
بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هو ذاته
لا غيره فلا يحتاج الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها من كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول
جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون
ذاته من غير ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في تعينه ووجوده
محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج
لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا وان لم يكن كذلك
بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون العارض
لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علته ويعلل بها اي
بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوده الى علة مغايرة لماهيته
فلا يكون واجبا وجوده بالذات هف وما لم يجب المعلول عن علة لا يوجد لما يستعرفه من ان
الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم يجب العلة لا يجب
المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن
وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب
العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها
بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا
فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما
يكون

في ابحاث الممكن

بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الغرض المذكور وهو كونه موجودا
لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها
انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتيهما و
المشترك في الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه محال لما مر
من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب
الواجب لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا
كان نفس الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا
المقصد الرابع في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج
للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته مسلكان الاول دعوى الضرورة
فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان
الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن
يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن و
تصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة
النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساويا
لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يتقبله صبي مميز وعلم بطلانه
بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا
معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع
البهائم ايضا ولذلك تراها من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين
الى المرجح بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك
مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها لحدوثه لا للامكان فانه لما حدث
الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت
وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا
كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات
ولم يختلف فيه العقلاء ولان بداهة عقولهم حاكمة به قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت
ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة او سبب
كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الاخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي
قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات رأسا وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا

وحجان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلا لا يقدمون
على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا اخلافه في تخصيص الله العالم بوقته
الذي وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان ساير الاوقات يساوه في صحة الايجاد فيها ونزه النار
للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا اخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم
مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق
تلك الاحكام بها والمعتزلة جالوه في تعلق القدرة بالشي مع ان نسبتها الى الضدين اي الى
ذلك الشي وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية
التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء جالوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب
او الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى قطبين معينين مع تساويها
في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة
المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدار معين من الغلظ والرقة قلنا لم يقل
احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم
التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع
احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة كما لو في علمهم بطلانه والا لما احتالوا
في دفعه باسرهم ولا اجترا على القول به بعضهم وستعرفها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها
ما سيجي في الكتاب المنهج الثاني في اثبات الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية الممكنة
متضمنة للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج
كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف
المفروض الذي تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن وهما متناقضان قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي
هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات
ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فيناقضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما
لا لعلة كما زعمه الخصم القايل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق الثاني
ولخصه الامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف وجوده على
عدمه بحيث يجب لما سياتي وذلك الترجح الواصل الى [redacted] الوجوب صفة وجودية لانه
حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل
بعد عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او
بالمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجح الثاني

وعلى سرعة مخصوصة وبطئ معين نسبة حركة اليها مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها ح

على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين سف فلا بد هناك من شي آخر موجود
يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتي
من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع
بل يترجح مع الوجود ولو جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو
المؤثر و [redacted] المرجح ايضا لو سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود
فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والتحقق
المتحقق لا يجب ان يكون موجودا الا ان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال
ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا [redacted] في الخارج الطريق الثالث ما اي الامام
الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده
اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا لكان
واجبا بذاته والا وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده قبل زمان اي فيكون تقدم العدم
على وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا
ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا
وهذا خلف فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته
لتركبه من آنات متقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا
اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث
اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث
علة الحاجة او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني
كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القايلة بان الامكان مطلقا محوج الى
الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين
لا يتمان ايضا فالاولى المنهاج اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة
المختارة عند الجمهور وشبهة المنكرين لكون الممكن يحتاج الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى
ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن التاثير شي
في شي لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو محال
لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان
وجود الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا فالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض
ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال

بل الخلاف بينهما في الاختلاف بالعبارة فتامل

فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح سوفي هذه الحالة لان
يكون اثرا للموجد واذ لا اثر فلا تاثير ولا ايجاد منه حينئذ ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر على
ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند سومع كونه مستمرا على حاله السابق على الايجاد
الى موثر الوجود فقد بطل كون التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وسو تحصيل الحاصل واما
حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا سوحال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وايضا سوح مستمر
على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى موثر العدم والجواب ان المحال ايجاده
موجود بوجود قبل اي قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وسو محال بديهة واما
فالايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل
للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كنفس
التحيز وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وسو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم
واما حال وجودها وسو حصول الحاصل ونقول لزم ان لا تحدث صفة في شئ من موثر عدتها
لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات
واستنادها الى محدثها امر بديهي فاستعض لبلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه
من استحالة التاثير حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر
بشرط الوجود او بشرط العدم محال فيثبت التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط انتفاف الاثر
بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان للملاحظ
فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي
امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولك التاثير
اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط
العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث سو لا بشرط الوجود ولا بشرط
العدم وان اردت به ان في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر
ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود
ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن لا قائل للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول
الاثر فقال التاثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر بعقبه وليس في ذلك اجتماع
الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى موثر لا للامكان
ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وسو محال اذ التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية
لانه اذا لم يمكن التاثير في شي من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض موثرا

حاشية السيد
في الوجود وحال العدم بوجوه ثلاثة وان
سيجيء نفي التاثير في العدم لكن التاثير في
ص

للوجود بوجود

وسواء اي هذا المذكور اعني الضرورة
المشروطة بالمحمول صح

بالقياس اليها اذ لم يمكن التاثير في شي من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض
موثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال
وكذا جعل الوجود وجودا وايضا سوحال فلا يتعلق بالتاثير والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب
انه اي التاثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية او وجود
وقد سبق منا تحقيق ان التاثير في اي شئ هو بما لا مزيد عليه وايضا ينتقض ما ذكرتموه الحدوث
اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تاثيره اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها
به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والموثرية لو وجدتا في الخارج تسلسل اي
لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى موثرية اخرى اذ يستحيل كونها
واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا للامكانية ولا لغيره
ولم يكن شي متصفا بالموثرية في الممكن اصلا وسو المطلوب والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين
عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى ان لا يكون الشي في نفس الامر محتاجا وموثرا
اي متصفا بالحاجة والموثرية فان الامور العدمية تتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع
والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان
بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اي لو ثبت الحاجة والموثرية للشئ واتصف ذلك الشئ بهما فاما وجوديان
واما عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديين وعدميتين لما
عرفت اما ابطال الوجودية فيلزم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرف حالها في
الضابط المتقدم واما العدمية فلانه يقال بهما نقيضا اللاحاجة واللاموثرية العدميتين
على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب على ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة
الشبه العامة وسو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل
والنقض حالة هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط
بينهما اعني قوله فان قيل الخ تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولى والثانية منقوضة بحدوث
الصفات المحسوسة فانها تقتضي ان لا تحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على
تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى الموثر المتصف بالموثرية فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة
بنفي كون الامكان محوجا الى ان يقال الواجح الامكان في الوجود الى الموثر لاحوج في
العدم ايضا الى الموثر لاستواء نسبتها اي الذات الى الوجود والعدم الى الامكان لانه
رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض
لا يصلح اثرا للشئ سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصلي مانع آخر وهو انه مستمر

تكملة الموجودة

الى الموصوف بها او لا يتصور قيامها
بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل
الكلام الى حاجة الحاجة وكذا الموثرية
لو وجدت لاحتاجت الى موثرية اخرى صح

فالتاثير فيه تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر الشيء الجواب ان العدم لو صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا ان لم يصلح منعنا الملازمة اي لا نم انه لو احتيج في الوجود لاحتيج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثر الشيء اي لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اي العدم وانه اي جواز استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا الكلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة الموجبة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعني استناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحتيج ايضا حال البقاء لثبوته ح اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة مقتضى ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالي بطلان الحاصل لان تاثير المؤثر حال البقاء ان كان في نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجدا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجدا لامر آخر فلا يكون موثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته ولا في اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم به فتبقى الذات بلا موثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا وهذا خلف والجواب انه اي التاثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ح ولا تحصيلا بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان بوجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا الا انه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه ان لا تاثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو موثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا ومعناه

انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وجده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان وجد فيه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه فكذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى الطرفين امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي باثر في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعني بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء راجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للمؤثر للحوادث التي تشاهدها مؤثرا اما لحدوثها واما لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع للارادة وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار و الترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الترجيح

اى وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثانى هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن
بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير
مرجح او من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو
يرجح كيف شاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادة لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى
فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان
لم يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها
بحسب المرادات قلنا فيلزم التسلسل فى التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التى وجدت
الى الآن من حيث هى جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر
لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة فى الجملة السابقة لجميع الحوادث
بحيث لا يشذ عنها شئ منها وهى اى تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر فى الجملة لا بد ان يكون خارجا عن
الاثر فيكون داخلا وخارجا معا هذا خلف واما قديمة مقدورة للمؤثر اذ لا يؤثر ذلك القديم
فيها لان تأثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير يتحقق بلا حصول اثر ولو
كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هى المؤثرية فيكون محتاجا الى مؤثر آخر فينقل الكلام
اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اى المؤثرية صفة ذهنية مختارا ان المؤثر فى جملة الحوادث قديم وان
له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تأثير آخر فلا تسلسل ولقائل
ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية
فى ذلك قلنا قد مر انها وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة فى قدرة العبد
وفى قضية الهارب من السبع اى يعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله
صادرة عنه ويعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار
احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر فى رجحان احدهما على
الآخر وكذا الحال فى العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث
بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل
انما المحال ترجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما فى هذا الجواب خاتمة البحث
الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن لان
الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث اذ ما بينه لا من بذلك فاذا خرجت
الى الوجود زالت الحاجة ولهذا بقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل

حدوث شئ طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحتاج
فى جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول
فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود يسمى بالحدوث والامكان حالة للخروج عارضة
عارضة عنهما بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر فى هذا
الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجدة
بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة
معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرنا عدم شئ منها واما الثانى فلان العقل لو جوز وجوب
الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه
بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت فى جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول
لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما
جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث
شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضى اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر
الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قاله الامام الرازى
لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتأخر
الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متأخرة عنه وهو اى الوجود متأخر عن تأثير العلة اى عن
الايجاد لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع المتأخر
عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تأخره
عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها
والاظهر فى العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب والمآل فى المعنى واحد قال
المص ولا يخفى انه اى ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها
منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة
لملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة فى الخارج
للحاجة فيوجد الحدوث فى الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران
اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للاخر فى الخارج حتى يتصور ورد عليه انه يلزم منه تقدم
الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة
فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره وكان اتصاف الشئ بالصفات

الوجودية يحتاج الى علة غير ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها
والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا بريء انه اذا
قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى فيه
وكما يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكان العلل هناك موصوفة بالتقدم
على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة
اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما اذ ذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان
وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فيورد عليهم ان اتصاف
الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر
كذلك عن الايجاد وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالاحتياج هذا الكلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية
وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة المحسوسات بل اريد
انها امور اعتبارية لا يحتاج الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك
الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى آخره فان
اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالاحتياج مع كونه علة للاحتياج في نفس الامر دون الخارج كما حققناه
كان الدور لازما قطعا وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام
اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا
عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن
عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة وثانيها
اي ثاني مباحث الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت
هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يساوي طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور
ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن ممكنا قلت الممكن الخارج من القسمة لا يقتضي وجوده
اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس
يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه
بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه
اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت
وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له
وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساويها نسبتها الى اصل الوجود
والعدم

ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كما ... صح

والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من
عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان
سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط
كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل
اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير
لا الى ذات الممكن وانه اي كون احد طرفيه اولى به لذاته وبطلان الطرف الآخر بما يمتنع
بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير
الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هف والا وان لم يمتنع الطرف
الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة
فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر لعلة فهذه اي ثبوت الاولوية
للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة
يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم تكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له
لذاته اي ذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض
خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا فان قيل فيجوز ثم عدم
حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك
الطرف هو الوجود فنصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف
الراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب
العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود
الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم
العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا ويحصل المط وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون
العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك المباحث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة
في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم يصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوعه
لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك
الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح بل وجد
في الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع
والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنافي الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى
فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لا يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت

ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو
وجوبه السابق على وجوده لانه وجب فوجد ولا وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد بشرط الوجود واحدة
معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد
فامتنع عدمه ووجب وجوده فله اي فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وسميا بالغير لان الاول
بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه
بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك
حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما عن عدم علة وجوده والباقي من عدمه
ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكه عنها اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا
ان كان خلوها عنه بزوالها عنها او بالعكس اي تنقلب الممتنع او الواجب ممكنا او كان خلوها عنه
لحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين يسلب الامان عن الضروريات ويرتفع
الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة الممتنعات وجواز الجائزات لجواز انقلاب
بعضها الى بعض ح وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة
الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن بتلك الذوات تلك الذوات
لانعدام مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان
ان لم يكن لازما لها بل كان حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي
ذلك الاتصاف ويرجح اي الامكان باعتبار وقوعه حينئذ لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واسناده
الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان
لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحادث من غير اسناد الى شيء
يقتضيها او نقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث اخر فيتسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا
بحادث اخر الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث اخر فاختصاصه اي اختصاص
حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح منتف والحق ان الدعوى وهي
ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من
هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجرد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين
مناقشات لا تخفى على ذي الفطانة ويبعد تحققها الا شبهة في حقية مقدماتها وربما يستدل عليه اي على
لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة
على وجوب حدوثه بل نقول وجود ذلك الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل
لاستحالة

لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال
فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا قدرة الباري للعالم بل للحوادث
اليومية غير ممكن في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن المقدور بعد الوجود
امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه
الازلي اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره عن الفاعل فقد زال امكان الشيء بعد
كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية
وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت في الازل كان الازل ظرفا للامكان فيلزم
ان يكون ذلك الشيء مقتضيا للامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولقدرة الباري لها
ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون
مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا
ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هو لم يمتنع عن اتصافه بالوجود في شيء
بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وهو ان اتصافه به في كل منها معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث
يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث
من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان
وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن
فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع
في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان
اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذت ذات الحادث
مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس الا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع
بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو

اي الامكان اللازم للماهية الممكنة ...

القدم الذاتي هو كون الشيء غير محتاج الى الغير القدم الزماني وهو كون الشيء غير مسبوق بالعدم لو جاز حدوثه مع القدم لم يبق للقائل بحدوث العالم دليل

الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر ولم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ما يناله بالنظر الى ذاته لم يتصور سلبه له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او للممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهو محال والجواب عن الثاني انه اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر يديمه البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زايلا مع وجود المقدور

في ابحاث القديم

المقصد الخامس في ابحاث القديم وهي امران اي هي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اي امتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا بين مبنيا على ان الحكماء جوزوا اسناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا اسناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم راجع الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني كذا ذكر الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وسوط واعلم ان القايل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور

منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه تعالى مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية فكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فيلزمهم ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال للتأويل والتنزيل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال ولقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اي بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان اسناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة وانما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تأثيره فيه اي تأثير الموجب في القديم اما حال بقائه اي بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت فيحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك

وهو مذهب نصير الطوسي رحمه الله في شرح الاشارات

هذا المعنى لمولانا قطب الدين نور الله مرقده

لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى
الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم واذا قد يراد ببقاء الشي على
وجوده وهو اي بقاء الشي على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زايدا عليه فلا بد ان يكون
موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينتقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشي على عدمه
وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زايدا عليه لكان موجودا قايما بالمعدوم فظهر ان
الارادة يتعلق بالشي حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحال مستندا الى
علة واذا ثبت الاحتياج في البقاء في علة الاشياء فلم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن
استناد القديم اي الباقي دايما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك
استمرار وجود مستند الى استمرار وجود اخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى موثر
موجب معارض بوجوه الاول العدم ينافي الوجود والفاعلية اي عدم الاثر ينافي وجوده
وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الاثر لان تلك الفاعلية
ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه
اي من عدم الاثر شرطا لهما اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشي لا ينافيه
واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب
الثاني هو ان الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو
الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى الموثر فلا يكون لا الا حال البقاء اعني القديم محوجا
في بقائه المستمر الى الموثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اي ابطلنا كون الحاجة الى الموثر مشروطة
على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز احتياج القديم الى الموثر والا
لكان الحادث معتبرا في الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى لو اجتمع في الازل شرايط الموثرية في اثر من
الاثار لقدم اثره المستند الى تلك الموثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا وان
لم يجتمع تلك الشرايط في الازل توقف تاثيره في فرض على امر حادث معتبر في موثريته فينتقل الكلام
الى ذلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على اخر الى غير النهاية والثاني منتف فتعين الاول فقد
استند القديم الى الموثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وايضا اي
العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره
وهذا معنى استناد القديم الى الموثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث انه
دايمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع
كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت
اي قلنا

اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى
الموثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان الموثر في الباقي في حال البقاء اما ان لا يكون له فيه اصلا
فلا يكون موثرا فيه قطعا والمقدر خلافه وهو اي ما اثره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون باطلا
بالضرورة كما مر ولكن هذا اجابه الامام الرازي وقال فاما الاجوبة المذكورة في المطولات قال المص قد
عرفت ما فيها اي في هذا الدليل من الخلل وهو ان الاثر في الباقي وان كان مغايرا فهو ان دوامه
لدوام الموثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم
هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى
الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة
وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه
فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما اذ لا علة ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة
عن المختار ابتداء بلا واسطة باختياره بلا لزوم وهذا على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير
كون الموثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه فلم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم
لا معللة به مع قدمهما كما اذا ادعيتموه نعم يتجه هذا على القايل بالحال وارادتنا غير موثرة اي لا مدخل
له في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه اذ لا تاثير هناك ابتداء ولا
دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير ارادة كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود
واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى الموثر الموجب ففي الاول ان الشرط هو امتناع
الاثر الى الموثر لكونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية
الفاعل بل يجامعهما ولقايل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فلزم من شرطيه
ذاك شرطيه هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي له اول وهو القديم وما ذكرتم فيه اي
في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن
ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى الموثر الا امتناع
كون القديم ممكنا واثر الشي وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند الى
الموثر فهو مسلم ولكن لا ينفعكم فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا
قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف
الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء التاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل بديهة
يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى موثر يعيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وبهذا
يبطلونه لا بما منه كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطيته

الحدوث في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق في مبحث وهو ان العدم
اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على اعتبار العدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون
شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت بابعه وعن الرابعة بانا نختار انه اي الواجب
تعالى مستجمع في الازل شرايط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى وقت ما فلا يلزم قدم اثره
انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان اسناد العدم الى العدم
وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا
يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى
الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد ولان العدم من عوارض الوجود دون العدم
وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من
الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من
جواز هذا الاستناد دائما جواز استناد حقيقي دايما وثانيهما اي ثاني الامرين من مباحث القديم
انه يوصف اي بالقديم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته عند
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما
المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقديم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة او لم يكن
بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله تعالى احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم
والقدرة اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله تعالى ازلا واثبت ابو هاشم
منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن ساير الذوات المساوية
له في الذاتية هي الالهية فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق
القديم على غير الله سبحانه كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وما من الامور التي
اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابتا لا اول له لكن الكلام
في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات
القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا
مع ذاته تعالى صفات اي اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال
الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح
القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت
مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر مما ضم اليها التكوين او غيره من الصفات
الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا

اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات
فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات
المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة
وايضا انما كفرهم الله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا لاثباتهم الثلثة بل لاجل
قولهم عقيبه وما من اله الا اله واحد ومن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا و
سياتيك في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه
الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت
الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها
حيان والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم
وحي وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية
فهي حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت
بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة لا عاقلة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان
لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى
اخرى وهي منفعلة لقبول الصور فلا يكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا
تحته وسوط والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة
اليمين عن جهة اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان
ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء
والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب
فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا سماه بالقول في القدماء الخمسة وستقف على
ماخذهم في اثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفية **المقصد**
السادس في اثبات الحدوث وهو ايضا راجع الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق
بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده اول هو اي الحادث معدوم قبله اي
قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق
بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازايه القديم الذاتي
فيكون الحادث بالتفسير الاول اذ المعلول المتقدم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى
الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء في
اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتضي للوجود ولغيره مقتضي له وما بالذات مقدم

ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث

في اثبات الحدوث



بالذات علی ما بالغیر لان ارتفاع حال الشیء بحسب ذاته یستلزم ارتفاع ذاته وذلک یستلزم ارتفاع
ما بالذات بحسب الغیر واما ارتفاع حاله بحسب غیره فلا یقتضی ارتفاع حاله بحسب ذاته فیتقدم ما بالذات
علی ما بالغیر کتقدم الواحد علی الاثنین فاذا لا وجوده ای عدمه متقدم علی وجوده تقدما بالذات وهو اعنی
تقدم العدم علی الوجود بالذات هو الحدوث الذاتی ویظهر من هذا الکلام ان الحدوث الذاتی
عندهم هو مسبوقیة الوجود بالعدم ایضا کالحدوث الزمانی الا ان السبق فی الذاتی بالذات وفی
الزمانی بالزمان وقد صرح بذلک بعض الفضلاء لکنه مشکل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات
علی الوجود اذ لا کان علة له او جزء العلة ولا یتصور ذلک فی الممکنات المستمرة الوجود فی الازل
عندهم مع کونها محدثة حدوثا ذاتیا ویرد علیه ای علی الدلیل الذی ذکروه ان عدم اقتضاء الوجود
وان کان امرا ثابتا للممکن بحسب ذاته لکنه لا یوجب اقتضائه لذاته العدم ای اقتضاء الممکن لذاته العدم
لیکون عدمه سابقا علی وجوده سبقا ذاتیا کما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لکونه مستندا الی
الممکن سابق علی اقتضاء الوجود لکونه مستندا الی غیره فان جعل مسبوقیة استحقاق الوجود بلا استحقاقیته
حدوثا ذاتیا کما فعله الامام الرازی صح ان ثبت ان ما بالذات متقدم بالذات علی ما بالغیر لکنه منظور
فیه لان غایة ما ذکروه فی اثباته ان ارتفاع الاول یستلزم ارتفاع الثانی من دون عکس ولیس یلزم
تقدم الاول علی الثانی الا اذا ثبت ان ارتفاعه بسبب ارتفاعه فلم یثبت ذلک مما ذکروه وعلی تقدیر
ثبوته انما یصح هذا اذا قلنا الوجود غیر الماهیة فی الممکنات حتی یتصور هناک ان لا اقتضائها الوجود
متقدم علی اقتضائه اذ لو کان الوجود عینها لم یتصور ذلک حالانکته الحدوث لا یعقل الا بسبق امر علیه
ای علی الحادث لان الحدوث مسبوقیة وجود الشیء فلا یعقل الا بامر سابق علیه فهو ای ذلک السابق
لا یجامعه الذی یمتنع اجتماعه معه وانما اختلف تغیره نظرا الیه ای الی ذلک الامر فاذا اعتبر تقدم العدم
کان الحدوث زمانیا لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم غیر العدم وهو العلة کان
الحدوث ذاتیا شاملا للممکنات بأسرها اتفاقا لان کل ممکن مسبوق بعلة سبقا یجامع فیه السابق
اللاحق ویکون التقدم الذاتی مختصا بالواجب تعالی وبانها ای ثانی اثبات الحدوث انه قال الحکماء
الحدوث بمعنی المسبوقیة بالعدم وهو الحدوث الزمانی یستدعی مادة ای محلا اما موضوعا ان کان
الحادث عرضا واما هیولی ان کان الحادث صورة واما جسما یتعلق به الحادث ان کان الحادث
نفسا وقد تفسر المادة بالهیولی وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان علیها ومدة ای زمانا اما
المادة فلانه ای الحادث قبل وجوده ممکن وهو ظ والامکان امر وجودی لما مر من ادلة وجوده
بأنه یستدعی محلا لامتناع قیام الامکان بنفسه موجودا اذ یستحیل قیام الصفة الوجودیة بالمعدوم ولیس
ذلک المحل نفسه ای نفس ذلک الحادث الممکن اذ لا وجود قبل وجوده حتی یتصور کونه نفس ذلک المحل

الحدوث بمعنی المسبوقیة بالعدم

الموجود قبله حتی یقوم به امکانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالکلیة ای لا تعلق له به اصلا فانه لا یصلح
ان یکون محلا لامکانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا کان منفصلا ومباینا له فی الوجود لان صفة الشیء لا
یقوم بمباینه کقدرة القادر مثلا ای کالفاعل القادر علی ما توهمه بعضهم من ان امکان الشیء قبل وجوده
هو صحة اقتدار القادر علیه فانها ای القدرة بل صحتها معللة بالامکان اذ یقال صح من القادر ایجاد
الممکن ولم یصح منه ایجاد الممتنع فان قیل لما اذا کان الامر کذلک واجیب بان ذلک لان الممکن فی
نفسه صحیح الوجود دون الممتنع کان کلاما معقولا ولولا ان الصحة العائدة الی ذات المقدور وهی
الامکان مغایرة للصحة العائدة الی القادر لکان هذا تعلیلا للشیء بنفسه متاخرة عنه تاخر المعلول
عن علته وایضا امکان الشیء صفة له فی نفسه لا بالقیاس الی الفاعل وصحة الاقتدار علیه معینه الی الفاعل
فلا یکون احدهما عین الاخر واذ قد ثبت ان لامکانه محلا لیس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباینا له
فهو ای ذلک المحل امر متصل به ای بالحادث اتصالا ما حتی یصح قیام امکانه به وهو المادة ولا بد
ان یکون قدیمة عندهم والا احتاجت الی مادة اخری وفی المباحث المشرقیة ان ذلک الحادث
تارة یوجد عن تلک المادة کالاعراض وتارة یوجد فیها کالصور وتارة یوجد معها کالنفوس الناطقة
فان قیل الامکان امر اعتباری کما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتباریة لا یستدعی محلا موجودا
فکیف تستدلون بثبوت الامکان قبل وجود الحادث علی محل موجود یقوم به امکانه قلنا المراد
بهذا الامکان الذی یستدل به علی وجود محله هو الامکان الاستعدادی وانه غیر الامکان الذاتی
لان الامکان الذاتی امر اعتباری یعقل للشیء عند انتساب ماهیته الی الوجود وهو لازم لماهیة
الممکن قائم بها یستحیل انفکاکه عنها کما مر ولا یتصور فیه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد
اصلا بخلاف الامکان الاستعدادی فانه امر موجود من مقولة الکیف قائم بمحل الشیء الذی ینسب الیه
الامکان الذی لا به وغیر لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم یوهم الاستدلال بالامکان
الذاتی فاراد توضیح المرام فقال وتحقیقه ای تحقیق کلامهم فی هذا المقام ان الممکن ان کفی فی صدوره
عن الواجب تعالی امکانه الذاتی اللازم لماهیته دام بدوامه لان الواجب تام فی فاعلیته لا قصور
فی فیضه ولا بخل هناک ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض امکانه الذاتی کافیا فی قبول الفیض
لم یتصور تخلفه عنه فکان دائم الوجود بدوام الواجب کالمعلول الاول وان لم یکف امکانه الذاتی
فی الصدور احتاج الی شرط به یفیض الوجود الواجب علیه فان کان ذلک الشرط قدیما دام الممکن
ایضا بدوام الواجب وشرطه القدیم فلا یتصور ان یکون الممکن الصادر من الواجب علی احد
هذین الوجهین حادثا وان کان ذلک الشرط حادثا کان الممکن المتوقف علیه حادثا بالضرورة
لکن لما کان ذلک الشرط حادثا احتاج الی حادث آخر اذ لو لم یتوقف ذلک الشرط علی شرط آخر

اصلا او کان شرطه قدیما لم یکن هو حادثا و ذلک الشرط الآخر الحادث محتاج ایضا الی حادث
ثالث قبله و هلم جرا فیتوقف کل حادث الی لا نهایة له فهی ای تلک الحوادث المرتبة اما موجودة
معا و هو باطل لما سیاتی من برهان التطبیق الدال علی استحالة التسلسل فی الامور المترتبة طبعا او وضعا
مع کونها موجودة معا لان ذلک المجموع المرکب من تلک الحوادث الموجودة علی الاجتماع
محتاج لکونه حادثا الی شرط آخر حادث ایضا لما عرفت فیکون ذلک الشرط الآخر الحادث داخلا
فی المجموع لانه من جملة الحوادث المرتبة و قد اخذ مجموعها بحیث لا یشذ عنه شیء خارجا من ذلک
المجموع ایضا لکونه شرطا له سابقا علیه و انه محال و اما متعاقبة فی الوجود یوجد بعضها عقیب بعض
و لا بد له ای لذلک المجموع من محل مخصص ای الحادث المفروض اولا و الا و ان لم یتعلق ذلک
المجموع بمحل لذلک کان اختصاصه ای اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث لفرض
ترجیحا بلا مرجح فانه اذا لم یتعلق المجموع بمحل اصلا او یتعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معین کان نسبته
الی حادث معین کنسبته الی غیره فلم یکن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلک المجموع اولی
من حدوث غیره فاذن ای لذلک المحل استعدادات متعاقبة کل واحد منها مسبوق بالآخر
لا الی نهایة و کل سابق من تلک الاستعدادات شرط للاحق و ان کانا حیث لا یجتمعان معا فی الوجود
و مقرب للعلة الموجدة القدیمة الی المعلول المعین بعد بعدها عنه و مقرب لذلک المعلول الی الوجود
و مبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف علی ما لا یتناهی من الحوادث المتعاقبة السابقة
علیه بخروج کل واحد منها الی الوجود یقرب الفاعل القدیم الی التأثیر فی ذلک الحادث تقربا متدرجا
حتی تصل النوبة الیه فیوجد معلولا ای هذا الاستعداد الحاصل للمحل فی ذلک الحادث هو المسمی بالامکان الاستعدادی
لذلک الحادث و انه امر موجود لتفاوته بالقرب و البعد و القوة و الضعف فان استعداد النطفة
للانسان اقرب و اقوی من استعداد العناصر له و لا یتصور التفاوت فی القرب و البعد و القوة و الضعف
فی العدم الصرف و النفی المحض فاذن هو امر وجودی و محله الموجود ایضا هو المادة و هذا الاستدلال
الذی هو بالامکان الاستعدادی مبنی علی اصلهم الفاسد و هو نفی القادر المختار و القول بالایجاب بناء علی
ان المبدأ عام الفیض بالنسبة الی جمیع الممکنات فلا یخص ایجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف
استعدادات القوابل و سنبین ان المبدأ مختار یفعل ما یشاء بمجرد ارادته و منهم من اخذ ان الامکان
الذی استدل به لا وجود له فی الخارج و قال الامکان امر عقلی یتعلق بشیء خارجی لکن حیث تعلقه بالشیء
الخارجی لیس هو موجودا فی الخارج اذ لیس لنا فی الخارج شیء هو امکان بل هو امکان وجود فی الخارج
و لتعلقه بذلک الشیء یدل علیه وجود ذلک الشیء فی الخارج و هو موضوعه و فیه بحث لان تعلقه بذلک
الشیء الذی هو موضوعه تعلق ذهنی لا خارجی فلا یدل علی وجوده فی الخارج و اما المدة فلوجهین الاول

ان هذه الاستعدادات المتعاقبة علی المادة بعضها متقدم علی بعض تقدما لا یجامع المتقدم فیه المتأخر
و هو التقدم الزمانی فیکون المتقدم فی الزمان السابق علی وجود الحادث و هو المطلوب و انما اجیب عن هذا
الوجه لابتنائه علی الاستعدادات المتعاقبة الی غیر النهایة و قد عرفت بطلانها و قد یجاب ایضا بان هذا
التقدم ثابت بین اجزاء الزمان و لیس للزمان زمان و ربما نقضوا عن هذا الجواب بان القبلیة و البعدیة
اللتین لا یجامع فیهما القبل و البعد عارضتان للزمان بالذات و لغیره بواسطته الا انه اذا قیل ولادة
زید مثلا متقدمة علی ولادة عمرو اتجه ان یقال لماذا فاذا اجیب بان تلک کانت فی خلافة فلان و هذه
فی خلافة شخص آخر و تلک الخلافة متقدمة علی هذه اتجه السؤال ایضا فاذا قیل خلافة فلان کانت فی عام الاول
و خلافة غیره فی هذه السنة لم یتجه ان یقال لم کان العام الاول متقدما علی هذه السنة و علی هذا فاذا کان
کل واحد من المتقدم و المتأخر نفس الزمان فذاک و الا فلا بد من زمان یقارن کلا من المتقدم و المتأخر
الوجه الثانی ان عدم الحادث متقدم علی وجوده ضرورة اذ لا معنی للحادث الا ما تقدم عدمه
علی وجوده و التقدم لیس نفس وجوده لعروضه للعدم و یستحیل ان یکون وجود الشیء عارضا لعدمه
و لا نفس عدمه لان العدم قبل ای قبل الوجود کالعدم بعد ای بعد الوجود فی کونه نفس العدم و لیس قبل
کبعد لانهما متمایزان بالقبلیة و البعدیة و لا شک ان ما به الامتیاز اعنی التقدم غیر ما به الاشتراک اعنی
نفس العدم فاذن هو ای التقدم امر زائد علی وجود الحادث و عدمه و موجود فی الخارج لانه نقیض
اللاتقدم العدمی لصدقه علی الممتنعات و لیس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود یقوم به و
یکون معروضا بالذات و هو الزمان المقارن لعدم الحادث و جوابه المنع کون التقدم امرا وجودیا
فانه عارض للعدم کما عرفت بحیث قلت عدم الحادث متقدم علی وجوده و الوجودی لا یعرض للعدم
بالضرورة و کونه نقیض اللاتقدم لا یقتضی کونه موجودا خارجیا بل هو امر اعتباری فلا یقتضی معروضا
موجودا فی الخارج و لما امکن ان یقال کون التقدم امرا ثبوتیا مما یشهد به البدیهة اجاب بقوله و الحکم
بثبوته ای ثبوت التقدم فی نفسه هو الوهم ببدیهته دون العقل و حکمه فی المعقولات الصرفة مردود
کما فی تحیز الباری فان الوهم یحکم ببدیهته ان کل موجود قائم بذاته فهو متحیز و مخصوص بجهة و کما فی کون کل
مرئی مقابلا للرائی و فی حکمه کما فی الامور المشاهدة فی المرآة و هذان الحکمان باطلان لان الباری تعالی
لیس بمتحیز اصلا و هو مرئی فی الدار الآخرة بدون المقابلة و ما فی حکمها فکذا حکمه علی التقدم بانه موجود باطل
فان قلت هب ان القبلیة و اللاقبلیة عدمیتان لکن الحکم باتصاف الاشیاء بهما حکم صحیح یشهد به بدیهة
العقل فلا بد لهما من معروض فی انی هو الزمان قلت هذا مسلم لکن لا یلزم منه وجود ذلک المعروض
فی الخارج بل جاز ان یکون امرا عقلیا معروضا فی نفس الامر لما هو امر اعتباری المرصد
الرابع فی الوحدة و الکثرة فانهما من الامور العارضة للموجودات الخارجیة و الذهنیة و فیه

الاول الوحدة تساوق الوجود اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة وكل موجود له وحدة حتى الكثير الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى اتصاف الكثير بالوحدة يمتنع تقابلهما اى تقابل الوحدة والكثرة لا للكثير الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للآخر وانما المحال عروضه للموضوع الآخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحدا فى الموضوع حتى يكون مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان يحكم بما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما يفهم قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشىء واحد من جهتين ولهذا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوى الذى بينهما ظن بعضهم انها اى الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين وبطلانه لو كان الوجود الشخصى نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع فى الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصى واتحاد الجسمين احداثا اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اى كون التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوضة بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجاد البحرين لغرفتين والحق لذلك بناء على انه بحر واستبعادا لا بيانا فى الجواز العقلى بل مكابرة لمقتضى عقله لا خاطب ولا ياط وانما جوزه بناء على ان الصورة الجسمية متصلة فى حد ذاتها فاذا اورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود فى الحالين معا هو الهيولى التى لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل يجامع كل منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزى زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اى من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شىء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهى اى الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اى الماهية من حيث هى تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة تاما فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءا لها على ما مر فى بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها المثل فى ذلك فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة معقد كانت ابدا عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كثيرة فى ظروف متعددة وجعلت فى ظرف واحد فقد زالت كثرتها

ارا[illegible] اللطف حين [illegible] الى ان كون الوحدة نفسها [illegible] المذكور التساوق المعهود [illegible] اليقين [illegible] وليس [illegible] كان دليل الاشكال [illegible] المذكور [illegible] التعسف [illegible]

التى هى وجودها فرضنا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان لمثل ما مر فى الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد لا كثير منه وكان فى التصريح لمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وهو قيل الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ثم صورها فى الاوهام بنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم فى العقل اى فى ذات النفس فان الوحدة عارضة لما هو حاصل فى النفس والكثرة عارضة لما هو فى الالة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم فى الالة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالالات انعكس الحال فى العارضين سواء اخذ كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل واحد من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقى **المقصد الثانى** قد اختلف فى وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على المآخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود فى الخارج فيكون موجودا فى الخارج وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا فى نفسه وايضا هى نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدة لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافى لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات فى الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليل فيها وقد تقدم جوابها وبخص الوحدة ههنا دليل دال على كونها وجودية وهو انه لو كان الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التى تقابلها لامتناع ان يكون عدميا مطلقا او عدما لشىء آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المط واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله الامام الرازى فى باب اليقين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه **المقصد الثالث** بين الوحدة والكثرة تقابل قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما فى شىء واحد من جهة واحدة لكن تقابل الوحدة والكثرة ليست ذاتية اى ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر فى المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع

الوحدة عدمية كانت

شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد
شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع لكن ربما امتنع ثبوت
احدهما له بسبب تعلق الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع
الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ
لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافيان لا تقدم لاحدهما على
الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن ان يعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد ايضا لان ليس
احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا تضاد ايضا لان احد
الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان
دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين
الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته
عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة
شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك
لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال العدد وعاده بمعنى انه اذا
اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني الكلية فالعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث
مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والكثرة
مكيال لا من حيث انه مكيل ومعدود لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل
التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف
بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة فلا
المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة سواء لم ينقسم
اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء
بحيث ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة
المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة
فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل
المذكورين في تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل
بالذات فبين الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل
بالذات التي بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يحملا اي الوحدة والكثرة امرين

العدم وكذا تعقل الملكات متقدم على تعقل السلب صح

المعرفتين صح

ذلك

ذلك المذكور في تعريفهما اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك
ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام
وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام
قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يأتي في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت
الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم
الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا بالكثرة والواحد منها مفهوم الواحد
والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل
بين الكثرة والوحدة التي هي جزء لها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما يقرر لا انه لا تقابل بالذات
بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي
بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة
التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي نظرا الى موضوع
الكثرة فيبطلها وينفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على
موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صبت في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد ولان شان
الضدين اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك
لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تبطل الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال
الكثرة بالعرض ومن شان الضدين ان يبطل الضد بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة
عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم رفع الملزوم
ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم الكل فان التصور ههنا كالمقصود هي ههنا بحث
وهو ان الوحدة على موضوع واحد الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها
شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة قائمة
في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من
حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت موضوعة
للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان معروض الكثرة هو ذلك
الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم
المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان وليس هناك
شيء يعتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة

عل

وان كان المقصود محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل صح

من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو معتقد القوم في هذا المقام لان بين مفهومي نوعيهما
تقابل بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الوحدة والكثرة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة
اياها تقابل التضاد ويبطل بما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة
المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على
موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المنفصلين
من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ يحن لا يوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتشاكلان
جدا ولا توجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست منوعة لها والايبطل
ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر من الكلية
والجزئية وهو ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم مردود بان ذلك الجزم منا انما هو
لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء المعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من
ذلك تقابلهما وانما حكموا بتقابلهما بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه
مانع من حصول الاخر فتامل والله الموفق **المقصد الرابع** مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية
فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها
باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعدد تشارك
الاعداد في انها كثرة ويمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدا لوازمها ويتقوم كل عدد من انواع
بوحداته التي تبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء
سوى الوحدات فانها من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلابد هناك من جزء صوري كلام ظاهري
بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية ولا
لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها الا الاعداد اي ليس يتقوم كل عدد بالاعداد التي
فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشرة وحدات
مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي
يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة
من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون
شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة ومما يستدل على ذلك بان تركب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة فان تركبت من بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقوم
فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا اختلاف

في نوعها المخصوصيات لها قلت القدر المشترك بينها الذي هو تحت العشرة هو الوحدات فقد ذكرنا اعتراف بالمطلوب
بما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم هناك الترجيح
بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كانت الوحدات في تحصل الكثرة
لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا الحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول
المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره
مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اي
غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه كثير من وجه اما الواحد
بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه
لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل
للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يكون ذات وضع وهو المفارق الشخص وان قبل الواحد بالشخص
القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء
المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير وان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط
كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على نفاة الجزء واما حسا على مثبتيه بل يقول
هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى وما يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت
هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد الشخص فانه مركب من
اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة
مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا
جزئي كان هناك مائان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء
الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس وليس من
شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع دون الموضوع
والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت
واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك
الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اي الواحد بالاتصال يقال للمقدارين يلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين
المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على انواع واولاها بالاتصال
ما كان الالتحام فيه طبعا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص
فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها وح
فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده

واحدة بالنوع او جزئها فان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افراده والاول ان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق قياسا الى افراده واما عارض اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اي لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عرضيا لها وذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحيث تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما مبدأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اي هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهيته لم تقول عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل القسمة اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولة الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على عكس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب ح اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما ياتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية

الواحد

الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزءها اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض آخر فيه اي بما ذكرنا من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة **المقصد السادس** الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فان زيدا وعمرا مثلا كان معناه انهما متحدان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كسطحين تماسا في الوضع كمماس الثالث وفي الاطراف مطابقة كاناءين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر **المقصد السابع** الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيهما ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لا يحصل بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت الشيخ عن ذلك ان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به ما ان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل الحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان العدم ينافي القدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس في غير عشرة حكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبان الغيرية بينهما ثابتة على عدد لفظ فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد كان زيد العالم فيها فقد صدق ولو كان الصفة غير الموصوف لكان كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان

وعرضا في بعضه

نسبة النفس الى البدن

والالزم ان لايكون ثوب زيد غيره وسوبط قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم
سوا ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سوا كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة
بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان
من الصفات ما هو غير الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما امتنع انفكاكه عنه
بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز
الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يحل ان بعضها غير
الصفة الاخرى وغيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران
مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ولا يوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليس لهما حيز
ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم
الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى
في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح
فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك
على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه وللجوز شيء منهما
على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز فقط كان كافيا في تغايرهما
في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن
الكل في الوجود اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة
كافيا في تغايرهما لانه جاز ح انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه
قد انفك الكل ح عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب
السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرنا نقول في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين
تعقلا او وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر والممتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز
الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب
بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم
الصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا يصح هذا الجواب اذ لا يجوز ان يعقل
تعقل الباري معدوما او متحيزا دون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره

سع ان بجواز الانفكاك عنه في العدم فقط او الحيز فقط ص

وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا
او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده
الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس عين هو غير كما ان
كل ما هو غير ليس عينه ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان مفهومي الخصوصية
لفظ الغيران اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر اما عين او اما غير
ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا
ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا ههنا متعلقا بمجرد الاصطلاح
مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على
امر تحقق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف
وبين الكل والجزء في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني ثم المعلوم المحقق الثبوت فيما
بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه لكن عبروا عن هذا المفهوم المعلوم بتلك العبارة
التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا الكلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة
والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا
على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله فقد
فذهبوا بذلك ايضا الزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة
والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات
ولو في بعض الاشياء فقيل واعتذروا بانها انما يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات ٥
المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان اللاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة
اعني التغير والانفعال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء
بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة
الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز
على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء آخر فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب
طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي
للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين

قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجرى
لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص
فكل شيء بالقياس الى آخر ص

يعم زال استحيل دهقو
تبدل نح احيحة دلعصو

الاتحاد المجازي

احدهما ان يكون هناك شيان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد اثنان وبعده شي واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شي واحد كزيد فيصير هو بعينه شيئا اخر غيره بحيث يكون قبل الاتحاد امر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي للاتحاد بطلانه بالضرورة واليه اشار بقوله وهذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كساير لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هناك قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان حدث احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان معدوما وموجودا معا وان وجدا انهما موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا و الغرض بهذا الكلام هو التنبيه الضروري بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الاخر وهو ممنوع المقصد الثاني الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالخلافان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج وصف الشي به الى تعقل امر زايد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زايد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زايد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زايدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما يجب ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زايد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لا انه امر زايد بمعنى زايد يعني ان التماثل بين الذوات لا نفسها وليس معللا بامر زايد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي فنفسية اي فكون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال تارة التماثل زايد على الصفات النفسية فيخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زايد على الصفات

النفسية

النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زايد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشي بالتماثل تقدير الغير فيكون الشي حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اي بامر موجود معها بل تحصلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا ولا تقديرا فلا يفتقر ثم من الناس من نفى التماثل او اصلا من جهة من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا كما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من في الكلام فعليهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يتبع صفة للسوادين كما يتبع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا بالاخص صفتهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مشتركا مختلفا كان مجموع صفات النفس في السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقايلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر ولا يكون واجبا للمثلين فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ثم يزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظ وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة الاثبات وليس احدهما بالثاني فقيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل فيلزمه تماثل السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا تماثل الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوق في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه مماثلا للحوادث اصلا وثانيهما اي ثاني الاقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما



في محل واحد من جهة واحدة لمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين
ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض ايضا
ايضا ويخرج العدم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد بينها
وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم
بالحركة والسكون معا فان ما صدق العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين
بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية
يستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب
والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله من جهة يخرج نحو الصغر والكبر عطف
على قوله لمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست بموجودة عند
المتكلمين فيكون خارجا عن التعريف بقوله معنيان وما يفيده هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حد من
النفي وسوقه للمنفي فالجواب ان يقيد بتتميم الحد وادخال شيء فيه للمقصود واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز
عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يحل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما
خرج بقوله معنيان يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله فلا
يوجب الفعل دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها لان الفعل لا يوجب تضادا
في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة
عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض
قد تكلف في تخيل قوله فلا يوجب كلاما ركيكا لا فائدة فيه اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى مرجح
الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق
بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال يعني التاثيرات فان معقول الفعل لا وجود لها و
ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلهذا كان فايدة ظاهرة بخلافه ههنا
قال الآمدي في حده هذا واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين
فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء اخر
من القلب والا اتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل باخر اتصف جملة القلب بكونها
عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شيء
ثبت حكمها للجملة كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل
فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهته وهما معنيان حادثان لا في محل اي ليسا في ذاته لامتناع
قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته

ع



اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض لا يتقوم
بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما اذ لم يكن بينهما
تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء اخر ممتنعي الاجتماع كما ذكروه
ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك
بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل
لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان
وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان
في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج
عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة
النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود
من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في النفس كما ذكرناه ومع ذلك
لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا ينافيه الاشتراك بين المتخالفين وان كانا
ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا
من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر ومثل هذين اي مثل سمي
المتخالفان المشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها متماثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية
او غيرها لهم فيه تردد وخلاف فيرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى
والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة لا امنع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا
اذ لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح الباقلاني بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في
الحدوث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف
التماثل الاشتراك في صفة اثبات كما اطلق التماثل عند الحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي
اطلاق لفظ التماثل الحوادث عليه تم وما حذره اي المانع الاطلاق الشرع عند من يجعل اسماء الله توقيفية فلا يلزم ان
يلزم التماثل بين الرب والمربوب معنى ان منع اطلاق اللفظ عليه واورد الاعتراض عليه بتماثل السواد
والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغير من غايرهما فمنهم من وصف
الصفات اي صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انها من اقسام التغاير ومن لا تغاير بين تلك الصفات
كما مر ومنهم من وصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب وفي نقل الآمدي عن
القاضي القول بالاختلاف نظرا الى اختصاص كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الصفات الى صفة الغيرية
وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على

لا جمع صفات
جميع الموجودات والتمام المحل فانه صفة نفسية مشتركة بين

الخلاف في الغيرين المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب
عليه ان يجعلها قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وح ينحصر الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما زعمتم
على راي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين
اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سياتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين
فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا انزراح ايضا اذ
ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان
لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا
الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات امتناع الاجتماع مطلقا مسالك اربعة الاول انه
على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها
من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان المحل العوارض ضائعة
فلا امتياز بينهما ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني اللزوم في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين
لجاز ان يجتمع علمان نظريان لشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يتوهم ايضا علم نظري آخر
بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب تحيث يمتنع زواله بعد حصول
فاذا اجتمع سوادان مثلان في محل جاز ان ينتفي احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اي
اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وانه اي ذلك
الضد ضد ايضا للمثل الثاني فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده الرابع لو جاز اجتماع المثلين
لم يمكنا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اي في هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه
اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب متفارقة دون المحل وعدم
التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا نجوزه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي
هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين
النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس مطلوبا
مستلزما له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه
لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوع
اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن
الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل
يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى ما قررتم قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا
للضد مع وجود المثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه لان اللزوم اي لزوم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل

المعين

المعين واحدا ممنوع اي للمعترض في اثبات جواز الاجتماع لجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كمدة ثم سواد ثم حلوكة
وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرر الغمس الا انضياف افراد السواد المطلق عليه فالكمدة كوران اجتمعا و
السواد كمدتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف
للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في ذلك
الجسم فلا الا انه لما كان اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادي عشر
قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان
الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كان كل في وقت فصرح بوحدته وفيها اليوم
التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة بل لا بد في الاخير
اعني وحدة الجهة لا لاخلال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد
المتقابلين سلبا للآخر او يكون الاول بل ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل من احدهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
وسياتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر
ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ
ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد او البياض في ذلك الخلاف والتباعد فيسميان المتعاندين والضدان بهذا
المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للمتعاندين فذاك
وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه
كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه
لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا يلزم شيء منهما للمحل اصلا الجامع اتصافه اي المحل بوسط بين المتضادين وقد يعبر عنه اي
عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والمر وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب
الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فلم يريدوا به سلب الطرفين ههنا كما ليس هناك حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اي دون الاتصاف بوسط فيخلو
المحل عن المتوسط ايضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا قد يمكن
تعاقبهما اي تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على
محل واحد ان علمنا انه يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد
اي التضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة
تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض
المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر

العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتهما فالاصح
القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس طبيعة وجودية وستعرف كونه كذلك فليس شيء من الشر والخير اذا اما
لما تحته لان الخير عبارة عن كون الشيء على كماله والشر عن كونه منافرا وقد يجعل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر
مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا قبيلا جنسين لما تحتهما وظن اخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة
مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو
ايضا مردود لان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما
اذ ليس احدهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكره في الملخص فان اردت تطبيق ما في
الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى جوابه بقوله والتضاد فيه
بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جواب الاول من جوابي الملخص بقوله نحو العدم و
الملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار
الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر عدم الخير وثانيا بان التضاد
في الكل بالعرض اي بين هذه الاربعة امور عارضة ليس بينها تضاد حقيقة على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه
شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل منهما
منهما تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما
التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والجمود وكالجربزة والبلادة
كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب وان
ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان المنطقي والضد
عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضادين عندهم عبارة عن وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل على مقتضى تعريفهم دون
تعريف الحكماء وقس على كذا الحال في المتقابلين سواء كان احد المتقابلين سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه
ان اعتبر فيه نسبتهما الى القابل اللازم الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اي قبول ذلك القابل اللازم الوجودي في ذلك
الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا الامرد اي لا كالكوسج
ذكر لا للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله اعم من ذلك
بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها
القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد
قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه
مطلقا اذ لم يحل الجوهر حسبما له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما عكس
الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى القابل اللازم الوجودي فسلب

والايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما
المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما هو اعم
بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل الموضوع المستغني عما يحل فيه فلذلك صرحوا بان لا تضاد
في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر فظهر من
ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع
الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي
البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين
انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا
فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل
نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدم واما العمى فهو انتفاء البصر عما من شانه
له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما
بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم
مقابل للمفهوم العمي في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين واما بان عدم اللازم مقابل وجود الملزوم وليس داخلا
في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان
المتقابلين ينسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متحالفان في المحل كوجود الحركة للجسم فلا
تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة
لها عنه وعدل المص عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودي منهما
ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ووجب
ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود
الملزوم فقد دخل في القسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج منتسبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا
وجد فيه احدهما امتنع وجود الاخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان
تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما
باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا
فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان وارد

لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا تقابل العدم المضاف صح

اعني ود

على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة واسعاؤها ليسا من الموجودات
الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في
الذهن وجودا حقيقيا او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب
والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق
وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايجابا ولا وقوعها سلبا فرجعتان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء او ايجاب
فيكون مفهوم اللافرس ح سوى مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب
الا على نسبة لكن اذا اعتبرت منهما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم الفرس لانسبة مفهوم لغيره لم يكن لكل احد ذلك
وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه
متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحد منهما متقابلان بهذا الاعتبار فكان
قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت
ينقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فنقول تقابلهما خارج عن الاقسام الاربعة كما اشار
اليه المحقق بزعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبني ذلك على التشبيه والنظر الى
الظاهر **خاتمة** للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع منهما
انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يعتبر فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الاخر ولولاه اي
لولا استلزام كل منهما السلب الاخر لم يتقابلا فان معنى التقابل في ذلك اي استلزام كل منهما سلب الاخر فلولا ان كل واحد
من السواد والبياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام
بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له
خارج عن ماهية الخير وفيه انه خير وهو ذاتي للخير وكونه شرا منفي عنه عارض له وهو نفي الشر
وكونه ليس خيرا منفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية والتنافي الذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من التنافي للعرضي فهو
اي تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اي في المتضادين مع السلب
الضمني امر اخر وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان مع الوجوب ذكرها او ذكر مباحثها
في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل لمن لا اكتساب له كل واحد
يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج
اليه في وجود شيء هو علة وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سياتي واما ناقصة والناقصة اما
جزء للشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة

صورة

صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل الا ان يقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت
فيها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها وان كان
الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد الصورة والمادة ما يختص بالجواهر من المادة والصورة
الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولهما اي للمادة
اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها
للصور وعنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس تفسير كل من العنصر والاسطقس
بتغير الاعتبار وهما اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا فلتوقفه
عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن
المعلول اما ما به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر او ما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اي العلة
الغائية وهما اي العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان
وهما المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو ظ والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون
لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية وان جاز ان يكون الفعل غرض يقصده الفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت
علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله
في الذهن فلهما اي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني
والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع
اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا يرى الى قوله وانها اي العلة التامة قد تكون
علة اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر
عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول من تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع
الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار
وقد يكون صادرا مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول
تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها
مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها متقدم
فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث كل ففيه نظر
اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هي الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية
على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل
ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا

لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل الحدي بينهما نفعا نحلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران
او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت
متقدمة على المعلول لا اشكال فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشي
في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلل الخارجة منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل لحيثية
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا بالاجتماع الشرط وارتفاع الموانع فوجود
الشرط وعدم الموانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون
قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة
المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل او القابل اذا جعل مما يحتاج اليه الشي في وجوده فعدم
المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في
نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدا الوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن
شرط وجودي كعدم الباب المانع عن الدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء يتمكن فيه من النفوذ فيه
وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها اي في الامر الممتد الذي
هو المسافة للسقوط الا انه لما لم يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك اللازم
العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك
فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون هي ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق
ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومبدا له ولكن تجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي
كما تجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشي في وجود اخر من حيث وجوده فقط
كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده
وعدمه معا كالمعد اذ لا بد ان يكون من عدمه الطاري على وجوده بما قيل من ان العلة التامة للوجود لا بد
ان يكون موجودة اريد بان ما له مدخل بوجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون
معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها
المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة
العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما
وقد اعترفتم بانه يجب بديهته قلت ليس معنى كونه جزء له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في
عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى
الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير الحقيقي فقط وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود
فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شي منها مادة ولا صورة و

الشرايط

الصا

وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط
لا شي يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة ونقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي
فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونهما محلا فالمحل
فجعل من عداد المادة ولم يعد قسما براسه وكذلك نقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشي وجوده
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى
الى الصورة الجوهرية وجودها او ما عداها فاما منه الوجود او ما لاجله الوجود اولا هذا ولا ذاك وح
اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثالث الواحد بالتشخص لا يعلل
بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل المعلول الواحد بالتشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته المستقلة
مستغنيا عنهما عن كل واحدة منهما بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية بهذا وذلك
المعلول الشخصي ولو لم يوجد الامر الا فرادا لغرض ان كل واحد مستقل وسواء جاز وجوده بكل منهما
وان لم يوجد الا فرمعنى الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الاخر فلو فرض ان يكون في زمان واحد
محتاجا الى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج اليهما [illegible]
عدم الاحتياج اليهما علة له الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شي الى الغير في وجوده وعدم
احتياجه اليه فيه متناقضان [illegible]
مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لا مكانه سوا
ح واما توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع او لا مكان تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل
كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول
وامتنع وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى كان عدمها المعلول بعدم الاولى ووجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده
لحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل [illegible] انها مفيدة بقاء الوجود لا اصل
بالاولى فيلزم ح ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلل [illegible] اوجد
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان لم يكن ان توجد بدل الاولى ابدا [illegible] التوارد على البدل ح
مطلقا لانا اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم
الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول [illegible]
ولا على حركة الشمس [illegible] ان المعلول فيما اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان [illegible]

من بين الاصلين متغايرة للواقعة بالاصل الاخر بخصها الا انا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي متوقف
على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل لكان اثباته به دورا الوجه الثاني انا ان يكون
لكل واحد منهما اثر اي تاثير فكل اي كل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة
وكل واحد منهما جزء العلة وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اي فهو العلة دون الاخرى او لا اثر لشي منهما
فلا شي منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما اثر
تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فان علة مستقلة تستغني بتاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى
قلت هذا يرجع الى الوجه الاول فتامل وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر
فرد ملتصق بجذاستين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على سوية في القوة والسرعة وح لا يجوز ان يتقوم
بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز اسنادها الى احد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما يستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع علتان على واحد
بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث
ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال
كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا يجد ذلك وفي ذلك واما المثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل
الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا اخر منه مع كونه مماثلا للاول
يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ
ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها
ثم انه يعلل كل من المخالفين المذكورتين بمحل اي وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المتخالفين
علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول ان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في
الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول
مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة
نوع واحد ثم تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة
هي هذه الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة
في تمام الماهية وسننبهك على عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد
النار لعدم تعدد العلل بهنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان لكل
من العلة والمعلول متعددا فان قيل المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع
قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احدهما على التعيين اي الفردان المتماثلان منها

بها اي بتلك لا حدي بعينها لان مقتضى ذات الشي او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم تقتض الحاجة
الى احدهما استغنت عنهما اي عن كل واحدة من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشي منهما لامتناع تعليل
الشي بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اي يختار ان
الماهية لا تحتاج الى شي بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك الا كون
الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون هي المعينة
تقتضي ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية
كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازي قال المص رحمه الله واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج
المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها
اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج
الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اي الى شي منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احدهما اي علة ما الكلي
لا ينافي الاجتماع وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون
احتياج المعلول الى تلك العلة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شي
منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما
وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما
الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا
المقام اقوام فلا تسمع اسماءهم بعد ما جاءك من الحق بل الاشبه الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبايع
في الخارج انما الوجود لاشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة للجنس ان يحتاج شخص اخر الى مثل
تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هو هويتهما المتخالفتين
المقصد الثالث يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز
ذلك عندنا ونحن نقول ان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها
عن التركيب ومنعه اي منع جواز اسناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد آلة
كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط
او قابل كالعقل الفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرايط والقوابل
المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا
صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرايط والقوابل كالمبدا الاول فلا يجوز ان يستند اليه
الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سياتي ولا يلتبس
عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رايهم
في هذه القاعدة وقد

اسناد اثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط

ولا يلتبس ما يتعلق باول سواء المقربين في مبحث الوحدة والكثرة

الجوهر عنديهم خمسة اقسام

الجوهر سنة حصصه واحد

لا وجود للجوهر الفرد عندهم

يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر
عنه امار اتفاقا في النزاع اذا في كون المبدا موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد
ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة وان فرض ان لا يكون في المختار تعدد
بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز ان الجوهر تترجح كونها حصته واحده بسيطه علة
للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض انضمامها اي التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال
احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر باعتبار الحيز الذي يتمكن
فيه فتعدد بهذا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض والفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون
صدورهما عنه بتوسيط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض
ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه الزامنا
لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والعلة منها التحيز وقبول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته
ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابلين اللذين هما الاثران وجوديين قبل ويمكن
اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انهما اجود
الاله والشرط في صدورهما لقابلين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة اوجه الاول
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا وب مثلا لكان مصدريته الاخر مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخر
فان دخل مفهوما في المصدر الواحد الحقيقي بمعنى ان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد
الحقيقي هف والا وان لم يدخل فيه شيء منهما ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدريتهما اي
لمصدريتي آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو
وحده مصدر الا وب والمقدر خلافه فيجيء عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدهما
المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى منهما فان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما
ايضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية آ
ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر بسيط ما هيتان مختلفتان وان دخلا معا او دخل احدهما وكان الاخر
عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما
وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة الوجه الثاني انا اذا رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب
السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطعا يقينا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر
وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف
المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كما يتعدد المعلول بتعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا وب مثلا لكان مصدرا لا و لما
لان

جوهرته علة للتحيز والعوارض
الاعراض

لان ب ليس آ وكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب واله تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري
اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا تحقق
لها في الخارج ليس محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها الا ان المحتاج الى الموجد ماله وجود وح
فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية
غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول معين اولى من
اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك المصدر خصوصية
مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر
ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب
ذات الفاعل وان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية بحسب الذات الفاعل اذ ليس هناك جهة اخرى فلا تكون
له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تعدد
في ذات الفاعل ولو باعتبار الآلات فيتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتان وح لا يكون الفاعل واحدا
من جميع الجهات وبهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة
او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون
بعض ولان سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدا الحقيقي متصف في نفس الامر
بسلوب كثيرة بل بارادة يتعدد تعلقها بها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة بل لو اراد يتعدد لكان
ولا يتنع ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء
انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا اذا رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان
مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة
متعددة بلا تخلف لم يكن الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب
عن الثالث لا نسلم ان صدور آ وصدور لا آ يتناقضان فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور لا آ اعني
صدور ب فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا ان كانت مصدر الغير آ صدق ان هذه
الجهة ليست مصدرا لآ او غير مصدر لا وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع
كما ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة
هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول نعم قولنا هذه
الجهة غير مصدر لا آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لا سترة به قال الكاتبي

لان الموجبة المعدولة مستلزمة
السالبة المحصلة فيصدق ان
هذه الجهة مصدر لا آ

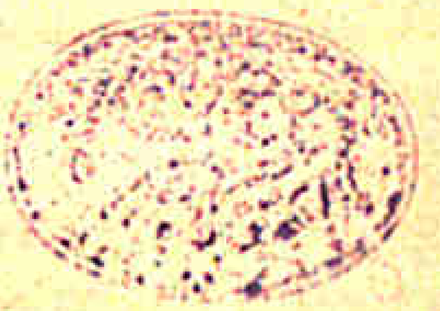
بسيط حقيقي لا تعدد فيه اصلا

صفات حقيقية زائدة عند الاشعري

في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق ح
انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وبهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان
على هذا المط ثم قال جوابه لا نم انه اذا صدر عنه ب صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس آ
وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت
كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها
ثم اذا جاء الى هذا المط الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان **المقصد**
الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا
لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته
وهي صادرة عنه وقائمة به والا وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا
فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد سبق لك بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه ح ان القبول والفعل بمعنى التأثر
ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
فلا يجتمعان واعترض عليه بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول واذا اخذ الى جميع ما يتوقف
عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان والحق
ان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمعلول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل
فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم
الوجوب والامكان معا من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان من جهتين فتجب النسبة الناشئة من جهة الفاعلية وزيف هذا الجواب بان كلامنا في البسيط
لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني
بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه ورد
عليه بانه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب يحتمل للامكان الخاص مع ذلك
عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل ح يتم الدليل ح اذ يقول نسبة الفاعل متعين ان يكون بالوجوب
ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك او تقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص ح غير محتملة له الا
ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير
محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا **المقصد** الخامس قال الحكماء القوة
الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تفعل اثرا غير متناه لا في المدة اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا تقوى ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها
ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما الظهر لا تناهي القوى

القوة الجسمانية لا تفعل اثرا غير متناه لا في المدة ولا في الشدة ولا في العدة

بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية
فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة
واما زمانها وح يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه
في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة ثم ان
اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلف في الشدة كرماة قطعوا بسهامهم
مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر
فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل
زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى
فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل
حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بان
ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان
يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل
الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة
في الابدان تاثيرا غير متناه فيهما زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة
والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على امتناع اللاتناهي وامتناعه فيهما بان قوة النصف
اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف
والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة
لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتساويهما اي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي
القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت
من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل فلما كان
تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك
اذ لا تفاوت في الاثر منهما الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول
التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي
بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت
في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية اكبر
من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح في الحركة القسرية من جهة
الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبول التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى



المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالضعف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالضعف ايضا اذ التقرير ان
المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا مبدأ اي التحريك الطبيعي والقسري من
مبدأ واحد في العدد فيحج نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا لضعف ذلك الجسم
قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما الى غير النهاية من مبدأ
واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز
ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلنأخذ ذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم
الآخر فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية
فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعة والقسرية فالاقل هو حركة النصف في الطبيعة وحركة الضعف في القسرية
اما متناه والاكثر الذي هو ضعفه غير متناه ضعفه لما عرفت ان ضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا
وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاول والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر
على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها
وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها
ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة بالتأثير الطبيعي في جسم هو محلها او قسرا في جسم آخر وذلك غير مسلم
عند اهل الحوادث كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهي
في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة بآثار متناهية لا غير متناهية ولا ثبوت لهذا المطلوب
الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة
وهو ممنوع غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة
بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف ذلك الجسم قوة اصلا وان فرض ان
له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا في
مسافة فالواحد منهم اذا انفرد بها لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث
انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون
انتقاصها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران هي برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان
انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية
وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري ثم يتناول ايضا التحريك الصادر
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات
والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر
عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف

الرابع

٤ — وانه تناهيه صح

معتبران صح

يقتضيها صح

الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ او واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة
غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة
والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة الجزء وزايدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف
ضعف حركة الكل وزايدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي هي غير متناهية تلك الابعاد مجموع موجود
في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي
عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها
بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية
على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل
ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حالة موجودة للقوة بخلاف
الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال
من تفاوت الحركات تناهيها فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت الحركات في حالة القوة
فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد توجهان اي لا نم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان
لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل
للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركتان
غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك الفلك
فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين
توجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف
في السرعة والبطوء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات
الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية و
ذلك لان نسبة التعقل الكلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل
الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات
الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات
جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض
بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها واسطة في صدور تلك الآثار ورد
بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا

الجزء وان يكون القوة المستقوية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل صح

نم

لكون صح

كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فلا يجوز ان تباشرها نفعلا ايضا

المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او بدونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا تتقدم بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان تقديره لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه يجب المعنى وان كان مغايرا في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصوره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المتباين اذ لا تتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يحكم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك حال التقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعدما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتعقل الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال وهو الاقوى في الاستدلال على بطلانه وايضا نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شأن كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال واما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان فيكون منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول الدور الممتنع اتحاد الجهة وعبارته في الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب النسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن النسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي هي ان يكون لها معلول بل عكس لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاولى والاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم

لامتنع

لامتنع المضافان وانما لم ترد انقضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج ولا يتصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر ونقول للازمهما على تقدير كونهما موجودين لوجوده السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب مع ما سبق جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عنيت بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع الانفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما ورد من الشبهة في التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة لافتقرت اي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي

المقصد السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان يقول العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلت الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال لذاي لحصول ذلك المعلول ثانيا اي في حال ثان فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب آخر وينتقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانا نقول اي الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا

ان بطلان التسلسل فان مجموع احاد تلك الامور التي لا نهاية لها ممكن اذ تعلق وجود كل منها بغيره فالمجموع ممكن وكل ممكن له مؤثر والمؤثر اما نفس ذلك المجموع او داخل فيه او خارج عنه والاول باطل ضرورة امتناع كون الشي علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد من احاد ذلك المجموع لا يكون علة لنفسه لاستحالته ولا علة لما قبله الدور فلا يكون علة للمجموع اذ المؤثر في المجموع لا بد ان يكون مؤثرا في جميع افراده واذا بطل القسمان ثبت انه لا بد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فدعا شرح اصل هيبان

وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ان الحال فلا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابه بالة ولا امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور او لا حال ولا في دفع تجويز كون الايجاب في الحال كون وجود المعلول في ان الحال هو التعويل على التعليل الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجوده متعلقا بها اي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول عن علته غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تغاير بينهما بحيث يمكن ان احدهما غير الاخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمة اي ايجادا حقيقة وليس ثم حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا

المقصد الثامن التسلسل محال وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية بوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شي منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا انعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شي سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد يوجده فيكون ذلك خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشي لا يكون نفسه ولا شيئا من اجزائه والا لوجد ذلك الجزء لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع تغيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ضامنا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شي سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة اخرى داخلة في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة

داخلة

التسلسل محال

وهو ان يستند الممكن في وجوده

فهو موجود اذ لا واسطة بين المعدوم والموجود ﺻ

والا لكان نوعه موجودا قبل وجوده بنفسه ﺻ

داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شي عدمه كان محالا فالتسلسل محال وفيه اي في هذا الوجه ابحاث الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالجميع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شي منها وهذا الاعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها جميع موجود في شي من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول في الوجود فنعتبر تلك مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا او لا تحكم الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في الكل امر اعتباري ممتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من اجزاء المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشي بنفسه على هذا الوجه اعني ان تعلل كل واحد من الاشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شي واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين الاحاد ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده بالضرورة وجب ان كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلل الموجودة لجميع الاحاد وجميع تلك العلل الموجدة للاحاد وح نقول جميع تلك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع الاحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشي سواء كان ذلك الشي واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان تتقدم بالوجود على ذلك الشي ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ننبه على بطلانه فانه باطل ضرورة لما مر على اي وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة

مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها ﺻ

في ايجاده لذلك الممكنات الموجودة المعدودة محتاجة الى علة موجدة كافية ﺻ

الموجدة للسلسلة خارجا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك
المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزء فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه
لامتناع كون الواجب اثر الشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يجوز
ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة لوجوده لما مستقلة بالتاثير على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في
تلك السلسلة والا كان ذلك البعض موثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثرة ولا يمكن ان يكون تلك
العلة الموثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا
يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن الموثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين
بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله مرتبة واحدة
وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله التي هي موجدة للسلسلة باسرها مستقلة
بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في سلسل الممكنات متصاعدة
في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على من حفظه الوجه الثاني من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض
من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل
في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة
اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين
اي احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول
من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة
الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدة الاحاد هذا خلف وان
لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه اي الناقصة
شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع اي الناقصة بالضرورة فيكون
الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه
متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضنا غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف
وهذا الدليل هو المسمى برهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل جارية في الامور المتعاقبة في
الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او
وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على
بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد
لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد
مرارا غير متناهية والاخرى بتضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما الى الاخرى بان نضع الاول من الزائدة
بازاء

بازاء الاول من الناقصة وهلم جرا الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب
عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس
المعكود الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم و
ذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه
عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا يتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم
محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فيحاذيهما اي
الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من عنهما
انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما
في نفس الامر ونختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع
وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون
ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة
والناقصة وكلاهما محال كما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل
ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان بينهما
اي ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد
لان الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في
امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا لينحط عنهم ذلك النقض والنقض الذي ذكروه اذ اذا
كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء
الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة
في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء الآحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الزمني ايضا لاستحالة وجود ما منصرم في الزمن دفعة
ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض لاستحالة وجود ما منصرم في الزمن دفعة الا اذا كانت
موجودة متصلا معا اما في الخارج او في الزمن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى
واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه
حتى يتصور هناك تطبيق وينظر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك
بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احدهما

احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كما في فوق كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد
الحصى كذلك كما في تحتاني وفوق كل جزء بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها فالواقعة طهر انه لابد
من تباين العددين في تتميم البرهان التطبيقي فلما نقص الاعداد اصلا فالحاصل انت علمت ان الدليل
يعني برهان التطبيق عام لعنايته وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المعترض ببعض حركات
المضبوط اعني المتعدد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بانه تخلف اي تخلف الدليل
عن الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب مع انه يوجب بطلان
الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث ما بين عدد المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة
التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون
ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على
ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فانا عدد الواحد
في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين هذا المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك
ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد ليس
ما ذكره من قبيل ما يقال ما بين آ و ب اقل من فرسخ وما بين ب ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون
ما بين آ و د اقل من فرسخ فان بطلانه ظاهر جدا بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من فرسخ وما بين
آ و ج اقل ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على اقل من فرسخ الا
بنقطة د وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ
يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد
عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي
هو المبداء داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت
الفرسخ بما سوى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبداء كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين
هما المبداء والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترف
من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك
لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا ما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول
الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك آخر
من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك
واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن العقل ان يشير اليها اشارة على التعيين بتلك الواحدة مع
المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتفرقة الموجودة معا والمترتبة سواء كان

العلل اذا زاد عدد المعلول على عدد ه

كان م

ترتبها من جانب العلل والمعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان
يجعل ذراعا ذراعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع
لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا
اذا فرضنا سلسلة معلول اخير الى غير النهاية كل واحد مما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل
واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول
وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم
ذلك فان مبداء السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد
العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية متضايفان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا
فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب
تساوي العدد في المضاف يعني المشهور بين كاتب لعدد ابناء كثيرة لكن بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار
في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية
لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى لا يكون معلولا مع كونها علة ولو
كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما مر وبالجملة
فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه
الخامس انا سنبين في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع
السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل
في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم
الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل
كان كل منهما موقوفا على الآخر **المقصد** التاسع الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التاثير هو ان
الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا يؤثر في الحطب بالاحراق
الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه التاثير لكن لا
بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط
في ذلك وقد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم
الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرط في تجفيف الثياب وعده اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي
يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا
حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه **المقصد** العاشر في بيان

العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الحال وبيان احكامهما عندهم قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق
ويتفرع عليه الا انه لما دعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك على تقدير صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه
تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان الاولى في تعريفهما واقرب ما قيل فيه قول القاضي الحال
العلة صفة توجب لمحلها حكما فخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال وبقولنا الصفة القديمة كعلم
الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى
الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول مع المراد اللزوم
المعلول للعلة كما علمنا صحة الترتيب بالفاء عليهما دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة
للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كالحياة ونفاة الاحوال
من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى
ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل
اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف
ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال مع على ان
التعريف الذي للعلة فالمعلول هو الحكم الذي يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها
بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان المعلل به معللا وسواء كون المعلل معللا به قولنا العالم كان كذا
لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فمدخول اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة
فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها
فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بمحل
مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف ومانع
وسيأتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اصلا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل مع المعلل معرفة
كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال
كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة
هي التي يتجدد بها اي بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه
تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد
الغار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك
ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها
بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة
المسألة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم والاكثر

الاستاذ

الاستاذ ابو اسحاق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره الاستاذ الحال وكلامه هنا على سبيل
التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة
بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا في ذاته تعالى لاستحالة قيام
الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة اذا قامت بجزء من
من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه واما
غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من اثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا
في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فالحذاق منهم على الثاني وقالوا اذا قامت الحيوة بجزء من الحي كان
الحي بها هو ذلك الجزء لا الجملة وذلك لان الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا
بقيام الحيوة به فلذلك المحل واللازم المعلل منهم كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها لنا ان صفة العلم توجب
لمحل الحكم الذي هو العالمية لما قامت بنفسها وبطلها انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وببطلها ايضا ان
نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء وح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظ
الاحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم
بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بانفسها لكن ذلك غير لازم
في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه جوهرا تابع قيامه بنفسه
لان وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه
امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اي تعدي الحكم اذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة
وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فان عمرا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا
فانه اي ما ذكرتم تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي
وتوضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم
والقدرة توجبان لمتعلقهما كونه معلوما ومقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة
والذكر توجبان كون متعلقهما مرادا ومذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما و
لا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات
لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلم
بجزء لو اوجب الحكم للكل لزم ذلك من ان يلزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء وقام الجهل بآخر
لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما اي تضاد العلم والجهل باعتبار
تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر الا كان الكل عالما
وجاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي

اي علمه
كالعلم والقدرة والارادة وسايرها يشترط في قيامه بمحله الحيوة صح

رجح اصحابنا على ان حكم العلة لا يعدى ان يتعدى محلها صح

المسألة الثالثة العلة موجبة للحكم

حكمي الجهل والعلم من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه
لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما الى غير محلها اي تعدية حكميهما الى غير محل واحد منهما فيكون
اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته
وايضا ما ذكرتموه انما يأتي في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها فيقوم
القدرة على تحريك جسم بعيد من تحقق الحركة باجزائه فانا نعلم بالضرورة فلو جاز تعدي
الحكم الى الكل كان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا المقدور محال لانه واقع
بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم
المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل
للتوضيح ولم يذكر المص لانه من جملة ما في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها
الاصحاب بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب
لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشار اليه ومن الطاهر المكشوف
ان المعلوم قبل تعلق العلم به وبعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها
صفات اعتبارية المسألة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية
فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا
بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه
بوجوه الاول لو جاز العالمية تعلل بمعدوم لزم ان لا يعلل الجهل بمعدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر
فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا فقد النزاع في ثبوت الصفة
العدمية لان سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم
ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عنه ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل
له حكم بتلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار
بقوله وايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وهما اي من العلم والجهل
تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية
معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة
قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا في المحل وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا
موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا
سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي توجب له الحكم ولا
يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو

العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها فهو محل النزاع لان معنى كلامكم حينئذ ان العلة
يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم اي اتصافه به يعني وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر
الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كما يتصف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية
قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب
عدمي لصدقه على المعدومات فاذن لا بد ان تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب
الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق
فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما بالاتفاق من مثبتي الاحوال فنقول الموجب للعالمية
اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لان الوجود في الكل سواء او العلم مع الوجود فيتركب
العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال والعلم اي كونه علما وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد
لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين كونه عالما المسألة
الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلل الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما
وجدت العلة وجدت الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب الاطراد مما لا خلاف فيه
اصلا بين مثبتي الاحوال واوجبوا اي الانعكاس ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت
العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم والقدرة
عن واحد منا انتفت عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبوا اي الانعكاس الاصحاب
في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله عالم
وقادر بلا علم وقدرة ويلزمهم احد امرين اما تعلل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ظاهر البطلان
اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة او لا لا يوجب كون محلها عالما
او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان العالمية
الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم
عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي جاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم
فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم
الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير
مطردة ايضا واما قوله وسيأتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة
والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة
منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين ونحو ذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة
وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما تلازم

من الطرفين فما ذا يميّز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما
ثبوتا وانتفاء قلنا نقول تمايز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب
كون محله عالما ولا يصدق عكسه وسواء تعالى ثبت كون المحل عالما فاوجب العلم ونعلم بالضرورة
ايضا وبدليل اخر يرشدنا الى تمييز العلة عما ليس بها كما في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها
من العالمين بثبوت الحال وهذا الحكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا
كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء اخر اصلا وسواء المراد نعود سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان
ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده
فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد
العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره
واقتضائه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها ظاهر لا سترة به
المسئلة السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين قد اختلف فيه فجوّزه بعضهم ومنع هذا الايجاب
اخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله اعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب
واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر
امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانعكاس وعدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان
وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما
كانت العلة غير مطردة قيل هنا اشكالان الاول ان العلم واحد وعالمية متعددة بحسب
تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد احدهما مسد الاخر فهذه
العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى فالتزم القاضي
وقال عالمية تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الامدي بان القاضي لما اعترف
بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياض مع تعذر الاجتماع منهما لزمه من
تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة
لله تعالى علوما غير متناهية لكل واحد منها علة العالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة
ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم
الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا تعدد في ذاته الا في تعلقاته التعلقات في حقه تعالى
واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثاني
الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط
لوجود المصحح فهي شرط الوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين وامكان

ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان
لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا تحكم فيهما اي في الاحكام المتلازمة
باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الامدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران
في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة
الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس
مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالمية تعالى واحدة
معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية و
غيرها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة
واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع والبدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه
يستغني بكل عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان
او مختلفان فان كانا مثلين او ضدين امتنع اجتماعهما في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه ومختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبت
احدى العلتين دون الاخر فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية
وقد يمنع جواز الانفكاك فراق بين المختلفين قال الامدي والمختلفان لا بد ان تختلف احكامهما فانا
نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس
ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل
تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا
لا مخالفة بين العلمين الا بعارض كالقدم والحدوث والعلم هو العلم المتحد بينهما مع قطع النظر عن
العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل
التركيب فلان صفتيهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم توثرا في الحكم متفرقتين كما هو
المفروض لم يؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء الحكم انما هو لذاتهما لا باعتبار امر خارج عنها ولان
اجتماعهما مع غيرهما لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه نظر لان المقتضي حينئذ هو المجموع لا كل واحد
فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة
كما نبهنا عليه نقلا عن الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامها
المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه تسعة الاول العلة
مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم
الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال
لا امتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي قال لا امتنع ان يكون الشرط عدميا

اي بالصدق منه وجد العلم فاوجب كون محله عالما

العلم لا يثبت الا واحده تبصره

كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه ولا يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفة يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لا ن لا يكون موثرا بل المؤثر صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا ينعكس اي لا يكون معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه اذ لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير شرط للحادث ابتداء لا دواما فان ذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا يحكم للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته السابع الصفة التي يكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل كالاحكام فالعلة لا يكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب يستغني عن علة عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة ان يصححه وموثرة في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محل روح فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلا بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث وكانت في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

الموقف الثالث

في الاعراض وفيه مقدمة وعدة مراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد توخذ في تعريفها الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة ينقسم الى قسمين نفسية وهي التي يدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي التي لا يحتاج وصف الذات الى تعقل امر زائد عليها ومال العبارتين واحد ومعنوية وهي التي يدل على معنى

زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا اثر صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث ومعناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هي على نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال البعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالصفة الاشياء المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهولاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته ولنا عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات بحيث يحوزه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا او لونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا في نحو المص وابتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة الثبوت للموصوف القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تتحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها للموصوف بها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول للموصوف عند حدوثه وهي تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة ويكون الامر امرا

صفات نفسية ومعنوية

فان قول القائل فعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غيرنا اي غير تابعة للارادة
لكون الارادة العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة للامكان تفاوت العلم بالنظر
والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في الاتقان للعلم او الارادة
فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات
من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم وقال
اخرون منهم ان المؤثر في اتقان محكم الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان
ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال
بعضهم المؤثر من الارادات ما كان منها قصدا متجزئا عاما للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الاخرون
لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن ايضا هو مما يتبع الحدوث وجوبا كما
القبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة
للارادة **المرصد الاول** الشامل لجميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض
اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست
موجودة والجواهر فانها غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته تعالى ومعنى القيام بالغير هو
الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما تعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان
صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود
ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد
لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفك عن الوجود الذي هو زائد
على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجواهر
عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في
الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان
بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل فالامتناع في اطلاق لفظ
العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع اي في محل مقوم للحال فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في
كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود الجسم في المكان
او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع
بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد
في نفسه مثلا هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول في الجسم و
بوليس

بوليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته
لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة
الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن
ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين وهي ان العرض
اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة
والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل لما سنبينه واما ان لا يختص وهو الاكوان
المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس
كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة
بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله واخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك
والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف
في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام
المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني عدد الانواع العرضية الموجودة
متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منا في العرض انواع غير متناهية
بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج
منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة
نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا
ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلان ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهي
بكار والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالجواز والمنع لضعف المأخذين ووجه ضعفهما
اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في ترتيب المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف
الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات
غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا يرى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة
لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث**
في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى ان العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة
واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد
عليه وعمدتهم في اثبات الحصر الاستقراء الناقص ووجه حصره بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء
انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة او لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض
كالعلم بالمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد ويرد عليك اقسام الكم
بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعني في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا

منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار
لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم
يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها
اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه يخص المتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه
السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه
لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي حيث
حيث قال نقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا انزال كذلك
ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينتهي اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء
وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قال فيه هذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك
الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا والى اختيار الملخص يقول حلا يرد قول الامام
الرازي انه يخص المنفصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل منه والثاني هو ما ليس يقبل القسمة لذاته ذكر ان
يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه صحيح
الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي لكن يصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي
النسبة لذاته وستكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عند من يقسم
فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو
النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا الاين
حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا
من امكنته مثل الدار والبلد او المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب
اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الان كالكسوف الاني الحاصل
دفعة مثل البناء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما
وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال بمتى لا الان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه
كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى بعض كالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها
نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين كان القيام والاستلقاء وضعان
متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج وكذا لم يعتبر في هيئة الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل
اكتفي فيهما بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا يتغير
النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بعينها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه

لا عال

بعينه لا عال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يتغيرا بالفصل الحاصل
من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس
قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل اخر فالحق اذا اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى
الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله ويقيد العقد الاخير اعني انتقال المحيط
بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان
المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحاط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة
او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة
والقميص والخف وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة تعقل
بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن
باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين ثم اذا نسبنا الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان المكان
يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة
الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان لا بنسبة معقولة بالقياس الى نسبة
اخرى فليس من هذه المقولة ونحو الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف
وبين المضاف فاعتبره وتحققه في سائر النسب فانه مما طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل
وهو التأثير كالمسخن فانه ما دام يسخن حالة غير قارة وهي التأثير التدريجي الذي هو من مقولة ان يفعل فهو
يعني ان يفعل غير اثر هو مبدأ التسخين اي المسخن لا يبقى بعد التسخين الذي لا يبقى المقولة ان يفعل بعده
وربما كان المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة وهي
التأثر التدريجي الذي هو من مقولة ان ينفعل يعني ان ينفعل غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن
الذي لا يبقى المقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق النار
في الثوب والقطع المستقر في الخشب مغاير استعداده لهما اي غير استعداد المتسخن للسخونة الثابتة قبله
اي قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل في ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت
ههنا ان المقولتان امرين يتجددين غير قارين اخر لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال
قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فيبطل الحصر قالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود
لهما في الخارج وان سلم انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض بأسرها فيها اي في التسع على معنى
ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا
فيها اي في التسع على المعنى ان ما هو عرض المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس

للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان اى الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته اجناس مع لا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شئ منهما اى من هذه الامور البلة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في مباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فيشتمل على تعاليين لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته مخلا منهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها اما بيان شئ من هذين المقامين فيتعين مع ذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون صدقها عليها احمالا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون ح عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اى ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها ح جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اى ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر الثاني اى العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر لان العرض اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا وهذه اقسام ثلثة لا يخرج العرض عنها وغيره الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اى اجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لموضوعها الى امر خارج وهي اى هذه النسبة اما الى الكم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان اشتغل ذلك الكم القار بسبب باشتغال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما ان يكون مع جوهر وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض عما ذكر من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكرنا في هذا الحصر اولا انه ان النسبة الى الكم القار كون بالاحاطة فقط حتى ينحصر في الاين والملك بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه اخر ككمال كمية بين شيئين والمطابقة التي هي الالتي دون الاطراف وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب ان يوجب كثرة الاقسام اذ يجوز ان يعتبر التركيب من النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فيبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه

اى انسا هذا التقسيم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو الكم المنفصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارا لها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شئ منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نسلم ان النسبة الى الكيف لا ينفعل الا بان يؤثر غيره او يتأثر عن غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها في المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اعنى حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون ما يحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة اليه وبالجملة انسا قوله ابدينا من الاقسام ضروريا وانهم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرأنا الموجود لما وجدنا شيئا خارجا عن الموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرناه كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اخر ذى اثر اى في كل بحث الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا مما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه اى فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والعرض الكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وجعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير فح اما ان لا يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لما تحتها لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يحصل له ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى انها مقولتى الفعل والانفعال اعنى بيان خلاف ما يندرج الحركة فيهما **المقصد الرابع في اثبات** العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده عرضا بل جوهرا والقائلون بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشأنهم كابي الهذيل العلاف ومن يتبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارى تعالى مريدا بها اى بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في نفى هذا المذهب فانا نعلم ان الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ونحوها كما عرفتها ولا تشك انها حال لا يجوز قيامها بانفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة

المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا
حكم قد اتفق العقلاء على صحته وعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز وذلك
وذلك لان الانتقال هو حصول شيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس
بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذي
كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من بيان
لا يقال هو محال لان الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال
عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر فيعود الكلام الى الانتقال الى هذا المحل ويلزم
ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته لمحله هو ان مقارنته لمحل الغير
واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه
ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل اذ لا يكون حالا ولا محلا له لان نسبته
الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه بمحله فالحاصل في المحل الثاني
هوية اخرى اي شخص آخر دون الشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور
مفارقته عنه باقيا لتشخصه بل يجب انتفاؤه فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه
والانتقال من محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية فيهما فلا
انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم حينئذ انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك
اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد بها ماهيته
مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا
فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار ونعم يرد
على الدليل انا لم نسلم استواء علة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى شخص معين خصوصا اذا كان
المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه ثم بيانك
في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج الى المحل المعين او الى محل غير معين
فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين مستندة اليه لذاته والى محل غير معين
ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء
المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المط وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض
المعين الى محل لا بشرط التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد
ذلك المطلق الماخوذ لا بشرط التعين في كل من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع
وجوده في الخارج فلا يلزم ان لا يوجد في الخارج العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين لا لحاجة

الى المستند بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين عدم التعين فيه
كما علمت من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يتقيد بعدمها اعم من الماهية المخلوطة المتقيدة به
الموجودة في الخارج بوجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم محتاج
في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم
ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو
جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للمحسوس فان رائحة التفاح تنتقل
منه الى مجاوره وينتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور
او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار تحدثه الفاعل المختار عندنا
بطريق العادة عقيب المجاورة والمماسة او يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من الفعال عند الحكماء بطريق
الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض
عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لانهم جوزوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة
بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا لثالث لتحيز غيره لا يتصور
الا في المتحيز بالذات لان المتحيز تبعا لغيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى
من كونه تابعا والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني الوجه
المتقوم به لا يجوز ان يكون يتقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المتقوم بها الى
غير النهاية والا يجتمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض بالحد
كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يتقوم به وان انتهت الاعراض المتقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به
لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وجه لا يكون عرض قائما بعرض للتعذر خلافه وفيها اي في هذين الوجهين بحث
اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء بآخر
اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا كاختصاص السواد
بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وحينئذ اي حين اذ كان معنى القيام هذا دون ذاك امكن ان الاول ان التحيز صفة
للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز
القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يتقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك التحيز متحيزا
اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او تسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر
فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى لا نهاية له الامر الثاني اتصاف الباري تعالى
به كالبقية من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا يلزم ان يتقوم عرض بعرض الى ان ينتهي
ذلك العرض الثاني بآخر مرتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء

والبعض الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر تابعا له في تحيزه ابتداء بل
هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا للاخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع
لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وسواء ما ذكرناه
من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول
به عاقل وقد يحتج بعضهم بوجه ثالث فيقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام
في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المانع من قيام بعض الاعراض
بالاعراض المختلفة ببعضها دون المماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان
السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة
دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا
الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي السرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة بل هما للسكنات اي السرعة و
البطء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات في قلتها وكثرتها فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في
زمان قطعه للمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما امران
متعينين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها متفاوتة
بالسرعة والبطء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع
المختلفة الحقائق واما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها
في الخارج فانه اذا اعتبرت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء
ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة
بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في
وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة ولهم ايضا احتجاج لغو وهو
ان الخشونة والملاسة وان سلم انهما كيفيتان موجودتان عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح الذي
يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة وان سلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما
من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان
فقيامهما بالجسم لا بالسطح **المقصد** السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة
الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها
ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه
خصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده
وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه

عن الصانع

عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان
شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا
الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من معتزلة
المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وانواع
الكلام وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرف في مباحث الالوان قالوا
اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد
قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم
بقاء الاعراض بوجوه ثلاثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف العرض كالجوهر وان سلم
كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده
لان الله سبحانه وهو قادر على كل ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا
اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلنا نختار خلقه
الله فيه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا
باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم الحلول الاول
وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لاستحال
خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة
عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها
في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان
زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو
زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله وذلك
الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو انتفاء
الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت
مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما
زواله بطريان ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفاء هذا عنه فان المحل ما لم يخل عن ضده
لم يمكن اتصافه بضده الاخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كلا من الحدوث والانتفاء الضد
الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الاخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين

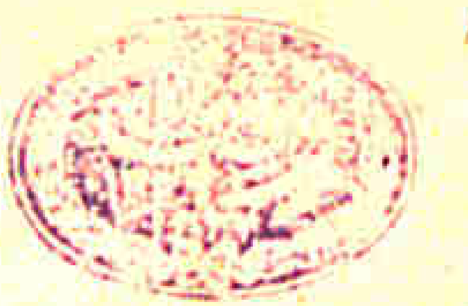
فليس الطارئ بإزالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطارئ بل الدفع الصادر عن الباقي اهون
من الرفع الباقي الصادر عن الطارئ فيكون الدفع اقرب من الوقوع واما زواله بالعدم مختار فلان الفاعل
بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثر المختار بل لا فاعل اصلا او نقول في ابطال
كون زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا او قولنا لا اثر له كما في بحث الامكان
فليس الفاعل الذي استند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرط
فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله
بزوال شرط الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان
ذلك الشرط جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض
مشروط ببقاء الآخر وهو موقوف عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي عده عمدة القائلين بانه يزول
بنفسه هو انك فلا يوجد ابتداء ابتداء ممنوع لجواز ان توجب ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع
خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان توجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء
بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد
عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز عدمه في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته او لغيره
الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد
طار على محله هو ذلك حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبتم في الشرط تقدمه على المشروط
منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة
له على هذا الاشتراط والاولى ان لم توجبوا في الشرط تقدمه بل اكتفيتم بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس
كما في جزئي ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء
الحلقة الدوارة على بعضها في حيز الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه
الى تلازمهما وبالجملة اي سواء جوزتم التلازم التعاكس في الاشتراط او لا فنختار اي زوال الباقي بطريان الحادث
معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي
مع كونهما معا في الزمان فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان
الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه بطلان الطارئ لقوي لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا
فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لاحتياجه الى تأثير الفاعل على صادر عنه وفيما
ذكرتم بل بمجرد امتناع الفاعل من ابقائه ما فعله كاف في زواله وايضا ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا
صادرا نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث
وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قوله هو الجوهر قلنا لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك
الشرط

الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا اي الاول دورا ولا تسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط
اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي الى الابد اعني وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه
كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة
من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها الحركات فيكون كل واحد من
الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك المعدود فعند زوال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل
وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور واما الغرض
في الشرط بتبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به فكذا ينبغي
ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية
بل تتجدد حالا فحالا ولا يرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة
وعلى هذا النقل لزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه
اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه وهو ما ذكرنا قوله ومنه اي ومن طرد
هذا الدليل في الاجسام يعلم انه يرد في الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام فقد اجاب
عنه اي عن النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول بعرض يقوم به اي يخلق الله سبحانه عرضا مسمى بالفناء
فيعدم ذلك العرض الجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان
قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء لا في محل فيفني الجواهر فلا يكون قائما بالباقي كما توهمه
اجيب بانه جاز ان يخلق اولا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناؤه والاولى ان يقال المقصود تشبيه
ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونهما منافيين للبقاء وافتراقهما في ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه
قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله عندنا يريد ان ما ذكرنا طريق زوال الجوهر على رأي المعتزلة ولنا في زواله
طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي يخلو الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان
يقال الجواب نعم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا
لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان يعود اثبات او
او يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر
والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة
اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا ولك
في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء
الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا
دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء

الدافق من الانبوب يرى سهلا امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة على الاتصال
الثاني في ان تمثال اذ جوزتم توارد الامثال في الاعراض فلم لا يجوز مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم بيقاء الاجسام
وهو يبطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام للمشاهدة
استمرارها حتى يحمل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة
العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور للموت والحيوة لان للموت كما هو
المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث
العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته سابق بل ان يعاد وجود لوقت الثاني الذي هو بعد عدمه الذي هو غير
وقت وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين
فيجوز اي وجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا نحن
نمنع اعادة العرض ولا ضير علينا في ذلك وان سلم ان الاعادة جايزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في
الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما مع تخلله قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي ولو الوجود بلا تخلل
العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة بدون
البقاء بل نقول ذلك اي الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جايز وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع فلا يصح
قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس
كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا والطرق المذكورة تنبيهات
على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين
ضرورة اي هذا الحكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القايم بهذا المحل غير السواد القايم بالمحل
الآخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا
بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول وربما نقول نسبة
العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حينئذ يرد عليه ان
النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان
واحد ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر
فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد
اذ كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تاييد له بيان
لميته فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم لميته اطمان اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه
ولم يخالف فيه الا قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان
قدماء المتكلمين الفلاسفة القايلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها

من الاضافات المتشابهة الطرفين قالوا المضاف ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد
منفصلا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما والحق انهما مثلان متغايران
بالشخص كقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية
كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اي توضيح ما ذكرناه من ان الاضافات
المتشابهة ليست متحدة بالشخص في المتشابهين المتخالفين من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغايران
بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعني الاب والابن ويلزمهم قيامه اي
جواز قيامه اكثر من امرين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما تتحقق بين شيئين تتحقق
بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان
الفرق وقال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم
بجوهرين فلان بين الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر الا
التاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في الماء والتراب ولا يتصور
ايجاب في المعدوم وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة
الانفصال ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك
الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو
قايم بهما اي بكل واحد منهما مع الا بالمجموع منهما من حيث هو مجموع والا كان الحال واحدا وهو المطلوب ومنع
ان عسر الانفكاك فيما بين بعض الاجسام للتاليف القايم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار والذي الصق جانب
بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين
فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان
عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة
الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف الذي بين الثلاثة اي يجوز
ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التاليف القايم
بالثلاثة مغايرا بالشخص للتاليف الآخر القايم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية والمنفي عند عدم
واحد من الثلاثة هو التاليف الثاني القايم بالثلاثة دون التاليف الاول القايم بالاثنين فلا يلزم من انعدام
التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك المحل العرض بانقسامه
حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله هذا فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله
مختلف فيه كما سياتي واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل
عن ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا

الكم هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته وهو اما متصل او منفصل لان اجزاءه اما ان يشترك في حدود ويكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل او لا وهو المنفصل والمنفصل اما قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم الى الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعليمي او غير قار الذات وهو الزمان والمنفصل هو العدد فقط كالعشرين والثلثين



وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبنى المناقشة في جودة التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه ضرورة

المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تحقق لها في ذوات موضوعاتها كثيرا الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة

الاول الكم

له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته **الاولى** انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او الكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض بمعنى انه يقبل القسمة فيهما بواسطة اقتران الكمية بهما فلذلك اذا تصورت شيئا ولم يعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكنك فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار لان القابل يبقى مع المقبول والاتصال لم يكن قابلا له حينئذ بالضرورة وعند الفصل والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كم اي مقداران اخران لم يكونا موجودين بالفعل وان كانا في متصل واحد متصل غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ثم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسم الانفكاكي وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بينهما مع الانفكاك والاتصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انها معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي ولذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصل بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدة بواسطتها **الخاصة الثانية** وجود عاد فيه يعده اما بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه ما يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله اي من المعدود امثال العاد فنى المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود والتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة **الخاصة الثالثة** المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها اشياء اخر امكنه الحكم لشيء منها بقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وسواي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد

بازاء كل



بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم اخر او اكثر او اقل فيصح الكم الاول للمساواة او النقصان او الزيادة قياسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة توجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وبقي الفضل وهو شيء اخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواته لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كاف في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل ولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا يفرض بعده شيء اخر ومجرد هذه اللامساواة كاف في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان الكتاب انما هو في المساواة وعلى مساواة العدد وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة للمقادير قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة واللامساواة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم ولزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما لا يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل انما يناله مع المتكمم تارة ولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف فامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه وقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث واثير الدين المختص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسم الوهمية يتناول الكم بقسميه فتعريفه بقبول هذه القسمة وانا توجه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بسديد اذ قد تبين لنا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة

المقصد الثاني

في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار اخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد

والخط تصور النقطة بحروف الهجاء وهو عند الحكماء هو الذي يقبل الانقسام طولا لا عرضا ولا عمقا ونهايته النقطة ...

المشترك هو موضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما جميعا
اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا
قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة
في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا
فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى
اثنين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل
هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة
ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة
والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك ان اخرجت من العشرة الى السادس
مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه اي لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما
يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المنفصل اما غير قار اي لا يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فان الآن مشترك بين قسمية الماضي والمستقبل على نحو اشتراك
النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في
الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو تام المقادير او في جهتين فقط فسطح او في
جهة واحدة فقط فخط فهذه اربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل
بالمفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد من
غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يوخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات
يجتمع منها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والماخوذة على الوجه الثاني
امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم
المنفصل لا بد ان ينتهي الى الوحدات اي الى الآحاد كما عرفت والوحدة ان كان نفس ذاتها اي نفس ذات
تلك الآحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو الكثرة اي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة التي
هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها اشياء
معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي هو مقولة من المقولات

المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية هي الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد
المفروض ثانيا المقاطع على الاول على زوايا قائمة والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك ثم انها اي
الطول والعرض والعمق تطلق على معان اخر سوى المعاني المذكورة التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة
اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك ليتحصل الامن من الغلط الواقع بسبب اشتراك

اللفظ

اللفظ وليتصور حقائقها اي حقايق معاني هذه الالفاظ التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول
فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه بعد وامتداد
واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال للطول للامتدادين
المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين المشهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان
وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على
زوايا قائمة كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع
لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح
اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل
جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد المقيد باعتبار
صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك المنارة ويقال الطول والعرض لمعان اخر سوى
ما ذكر مثلا يقال الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول
ويقال الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى موخرها
وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للاخذ من يمين الانسان الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال
العمق للاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق
واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد
الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات
ماخوذة مع اضافة الى امر اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة
له الى المفروض اولا او بالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كان لمجموعهما ايضا اضافة
اليه وقد تعتبر معه اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه طول بالقياس الى ما هو طول بالقياس الى ما هو اقصر منه فهنا
لنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث
بعد امرين تحقق بينهما الطول ولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس طولا
ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر واضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى غيره الاطول بالقياس الى اخر
فيكون هناك ثلث اضافات الطول الثاني وطول الثاني والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة
رابعة على قياس ما مر وجعلها الثانية اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكليات اذا اخذت مضافة
الى شيء فقد توجد تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء اخر وقد يوخذ بحيث
يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء اخر مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عندما يقال
للخط الاخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عندما يقال للسطح الاخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم عميق

كرنحسن عندنا ان يقال الجسم لغواً انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر وقليل
قياسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول اطول بالقياس الى قصير وكذا البواقي
في سائر الاقسام **المقصد الرابع** الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه
واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم فانه بحسب المقدار الحال فيه وهو ظ واما بحسب العدد اذا كان
الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل
الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال
هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار آثارها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه
المعاني مستوفاة فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع
في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان
الحركة محل المسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول و
يعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة
على الزمان ايضا فانها محل له او بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته و
يعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة ثم تقوم الحركة بالجسم
المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيه فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض
من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم
المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاشلة بالاذرع فيتعدد اجزاء
الكم المتصل والعدد ما من عرض نوع من متعدد النوع لفرد منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات
وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لما مر من ان اجزاءه على حد مشترك هو الآن ومنطبق على
الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض
فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين انكروا
العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين احدهما ان اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات
والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية
يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد لا وحدي في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها
وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي
الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال
مع جوابه غير مرة الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لانه
ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون
الكل

الكل المعدد خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به
وهذا ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيتقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت
بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء آخر بجزء آخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بالمجموع للمحل المنقسم من حيث هو مجموع
ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار الى جوابه بقوله وقول
من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم
انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة
متصف بجزء منها ولا نعني بالسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا
لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون
حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند
القائل بوجودهما هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت
الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان
فوجب ان تكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت
وجودية وجب انقسامها بحسب الوهم وكلامنا فيه قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر لعدم
الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيث لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن
اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين ان يدل ابتداء اي من غير استعانة
بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم تكن عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال
والا قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثرة وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث
هو كثير ويلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه
بالبديهة مع استلزامه [illegible] فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين
وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة
وحدة شخصية كما ادعيتموه او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار واحدا فينتقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي
صار به الكثير شيئا واحدا اصلا لان يحل فيه واحد شخصي فيقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير
وانه باطل او من حيث عرض له امر به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا
وهو المطلوب واعلم ان كما علمت يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي
بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليس نفس
الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس

يعني لا يمكن ان يعتبر حيثية عقلية في الامر الخارجي [illegible]

باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى
وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل المجتمع
امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكونه لا ينقسم اذ ليس لكم يعرض فيه شي امر اعتباري لان العدم
ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي مثلها في الوجود وان كانت الوحدات موجودة
ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات
بمعنى عدم الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا
ان لا شي من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع ليس
الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان
هنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة
قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشيا ووجود في النفس والاعداد يقول من قال لا وجود له الا
في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فلا كلام لا شك فيه فلما
ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المعتبرة فيه فاشار المصنف الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان
امرا واحدا موجودا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تخيل لكن ذلك الامر واحدا موجودا
بل كان اعتباريا بالضرورة لان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة
استيقان بما ذكرناه فاستحضر موجودا في الخارج ومعدوما فيه فانهما اثنان اي لا شبهة فيه
ح فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استحضر شخصا موجودا في المشرق
وشخصا اخر موجودا في المغرب فانهما ايضا اثنان اي معروضان للاثنينية وتعلم بالضرورة انه لم يقم بهما
معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين
الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض
واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات
العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا انحل الشبهة ويتضح بما ذكرنا فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك
واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس كما لا يتشكك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود
العيني **المقصد السادس** في ان المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم
من الجزء الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة
بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كانت الامر كذلك
فليس ثمة عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء
التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير وعلى المقابل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت

وجود شي

المقدار هو الاتصال العرضي وهو غير الصورة الجسمية والنوعية فالمقدار اما منقسم في جهة واحدة وهو الخط او اثنان وهو السطح او ثلثة وهو الجسم التعليمي فالمقدار لغة هو الكمية واصطلاحا ما هو الكمية المتصلة التي تنقسم الى الجسم والخط والسطح والثخن باشتراك فالمقدار والجسم والسطح والكمية المتصلة كلها الفاظ معنى واحد اصطلاحا ...

وجود شي من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم
في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين وقد
يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في جهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح
جزء من الجسم فليس ثمة الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود للمقدار هو عرض اما خط او سطح
او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف
يتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال التفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة
والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب
شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير
ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الوهمية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون
جوهر فان كل واحد منهما شي مغاير للاخر فقد صح على الجسم وروده القسمة بدون كمية اتصالية فايدة ولا عاد
له غير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شي اخر
يعده اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك
المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه بعض من ذلك المتصل واحد عاد
وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة
جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شي من هذه الامور
الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء على اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد
عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وبالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح
ستة هي مربعات متساوية وتروح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء الجسمية المخصوصة المبطل عليه الانفصال
وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فيما
ذكرتم من المثال بل تختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور
المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما كمضروب الاخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار
ظاهر لان ذلك الجسم مع التدورية المخصوصة ممتد في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة في الجهات
فيهما على وجه اخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة
منها بطريق الضرب واحدة وهذا لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب وايضا فالماءان اذا اتصلا فقد
بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح اخر هو واحد والشي الواحد كالماء في الكوز اذا قطع
بان صب مثلا في كوزين زال عنه سطح الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من
زوال سطح واحد وحدوث سطحين يبطل الجحود اي جحود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح

لان الزائل المتجدد المذكور ليس عدما محضا بل هو موجود ان زال احدهما وحدث الآخر وكذا
التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل اي بهذا التبدل يتبين انه اعني المقدار
لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما اثبتنا السطح مع كونه
متناهيا في السطح العرضي ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب
ما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وتركب الجسم منه فانه
لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل نقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد
ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات السطح
ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت
على رأيه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير
انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كما اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا
حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته
اي حقيقته المخصوصة وصورته المعينة باقية محفوظة في الحالتين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على
جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءها لتغيرت بتغيره وهو وجودي بالضرورة لما عرفت
من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح
والخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه
ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه انشاء الله تعالى

المقصد السابع في انكار المتكلمين الزمان

المقصد انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا
الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم
على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا لكان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم
وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما
بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود
وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج
بعضها الى بعض اولى من عكسه ولا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في
الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم
لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم فيها اي في الخمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس
فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق
فيكون

فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه
على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها
على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي مع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال
مجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها تقدما بالزمان
لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان المجموع خارج عنه
لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة والا وان لم يكن داخلا
فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الآحاد عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف
الشيء لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه
بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعضها وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر
فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون
السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان
لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما
متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان آخر السابق بل بزمان هو نفس
السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا
التقدم اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض
لشيء لتقدم آخر عارض لشيء آخر والا تسلسل كما ان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات
غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو
الذي نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض
فيها اجزاء فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها الى امر
سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال كما
مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه بان تقدم الامس على اليوم مبني على الابتداء فانه اذا ابتدأ من الماضي
كان الامس متقدما واذا ابتدأ من المستقبل كان متأخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني انه
على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا
اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل فالماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما يصير
حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان الحاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان
اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع
اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان

في الزمن السابق حادثا اليوم وانما تتريد ويتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا
بل بعضه منه وينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيتحتم الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انتهاء
الى الا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يتصل عقيب هذا الحاضر
والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا
وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من
آنات متتالية والمفروض ان الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اعني الزمان من
عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من
عوارضه اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء
انفرض بازائه من كل واحد من الاخيرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك فظهر
انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا
من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون برأي من تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما
او نبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليل الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما
كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل
بط اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي او
في المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم
وانتفاؤه وهو مشكل متعذر بل غير معقول وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلال
برهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية بجميع الحركات الماضية التي لا ابتداء لها
لا يوجد اصلا حتى يتصور فيه التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والامر الماضي والحال و
المستقبل والكل بط [illegible] فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا اصلا
وحكمه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس شأنه كالحركة مثلا ويسمى زمانيا
اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عنده موجود في حد نفسه
وان لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو ظ ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرف نفسه
وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه اذا لم يوجد في مكان
لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الموجود
اما نفس الماضي والحال والمستقبل والكل بط لما عرفت ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم
قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم
قطعا فان العام لا وجود في الخارج الا في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد تزييفه جواب
ابن سينا

قوله آ

لنا

لان وجود الشيء في نفسه لا ينافي ان لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل صح

ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كا
كالزمان منحصرة في اقسام ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل لانها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن
للحركة الحاضر وجود لم يكن الحركة موجودة ولا شك فيها ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم
تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا يكون
الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان
الحركة كما سيأتي تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدا و
المنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يتكون ذلك الامر المتصل الممتد من المبدا
الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان
بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة
منافية للاستقرار فيكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين
والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من
الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك
الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان ولا بالمعنى
الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة
في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل باحتمال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز
ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان
امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها [illegible] واحدا بعينه وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور
في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق
للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كان الحركة بمعنى التوسط يفعل
الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا
وهميا هو مقدار الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج هو الذي يسمى بالآن السيال
فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة
حتى يلزم تركبهما من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء
المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني مقدار
الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في [illegible] الزمان الذي هو مقدار الحركة القطعية في
اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما الماضي واما المستقبل

والماضي م

للحركة هو

فلا يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة ه

فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموسوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة
على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة
فلا يصح ان الزمان الماضي والمستقبل ما يحضر وكما انه لا يمكن ان نفرض في خط آنين متلاقيين بحيث
لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان نفرض في الزمان آنات متلاقيات كذلك فلا يكون الزمان
مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى حين نفرح الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود
الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على حد من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة
فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فيعين حركة السريع الاول وانتهائها امكان لان يكون
ممتد يسع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة لا يرى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وكذلك
السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على مقدار هذه الحالة وجب تساويها في مقدار
المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا وان ابتدأت احدهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا معا او لم تنقطع
احدهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتاخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع
على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتاخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان
يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول لان جزءا منه متاخر عن الجزء الاخر
وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة
وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول لان جزءا منه متقدم على الجزء الاخر وان اختلفتا في السرعة والبطؤ
واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما
امكان يسع قطع مسافة اقل ببطؤ معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذا هذه الامور الممتدة
تسع تلك الامور المسافات امكانات اي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزءا لامكان
آخر كما يتبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها
بالضرورة وملخصه اي ملخص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان وليس ذلك
التفاوت بالمسافة وحدها اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة
فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا
في الصورة المفروضة المتقدمة في الكتاب اولا وانما هو اي انما ذلك التفاوت ليس مذكورا مع تفاوت
المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطؤ لاتحاد
اي اتحاد ذلك الامر الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطؤ كما في هذه الصورة المذكورة
ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وللاختلاف اي اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة
والبطؤ كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع فتين الحركتين
بقبل

ح م

حجة الحكماء على وجود الزمان

ابتداء

قطع م

التي ح

قطع م

للمتد

تقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولابد من الانتهاء الى ما تقبلهما لذاته وهو الكم لما مر ان قبول
المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما بتبعيته وسياتي بيان
حقيقته انه كم متصل غير قار هو مقدار الحركة وهي اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من
اول المسافة الى آخرها هي الحركة بمعنى القطع لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة قاضية بامتناع
وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار الحركة الموهومة وهمية بلا شبهة
لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تتعرض في
الاعدام الصرفة فان ما بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه ولا شك ان ما يمكن عروضه للامور معدومة
لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما
في الخارج بل هما مرتسمان في الخيال لكن ليست ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امر موجود
في الخارج لانا نعلم بالضرورة ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض
اجزاؤه الامتدادية اجتماعها فيه لكان بعضها متقدما على بعض ثم ان يكون الامتداد العقلي كذلك
الا اذا كان في الخارج شيء متتم غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد
ولما كان هذان الامتدادان للخيال ان ظاهرين في بادي الراي ودالين على ذلك الامرين الموجودين
اللذين فيهما نوع خفاء فيما تحتهما وبحث عن احوالهما التي يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين
فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام
الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجوب حركتين يبتديان معا وينتهيان معا وليست هذه
المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني
على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطؤ وتعقلهما الا
بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور ولغو وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة
والنقصان فيكون له بداية اجيب عنه ان مجموع الماضي لا يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي يجعلون اثباته مع انه
ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر
الوجود والعلم به حاصل لكل احد كلهم قدروها بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود
بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية
والسرعة والبطؤ فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون
مجموع اجزائه مجتمعا موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع ان لا وجود
لاجزاء الحركة معا ثم قال لكن بقي عليه ههنا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود

أيضا م

أكرمنا من بعثة موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ص

انما

فعلها

بالمجموع م

المحكوم عليه لزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتمسك فيه الوجه الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا للعدم الذي بعينه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم من جوهر الاب لان التقدم امر اضافي فلا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون معه اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له والا ساغ تقدمه وقبلا لا يكون مع اي مع ما هو منه متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل متأخر عنه وبالجملة فالقبلية و البعدية غير العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الابن موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون بعديته ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنا اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف القبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليس نفس الابن وجوده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان فلا بد لهما من محل وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته فربما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعدا وبعده قبلا لان ما بعضه ذات التي يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي يوصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب وبعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته وكان الاب متقدما والابن متأخرا لكونه في زمان متأخر ولولا ملاحظة ذلك اي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث هو مفهومهما بلا اعتبار امر لغيرهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر

فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء الذاتي قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي ذكرتموه ان القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده فذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه

المقصد الثامن في الزمان وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن له لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا لذاته وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان اذ يجامع فيها القبل البعد فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا فاذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر مجرد قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلق ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم توجد الحركة فيها سمي دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان وهو ظاهر ان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ودائما لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه ايضا فانه الممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده ~~وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا~~ والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود وقبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه وتقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما

التقدم والتاخر فيما بينهما اشان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تاخرا
بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التاخر بحسبه ويخرج ان كل واحد من المتقدم والمتاخر
اذا كان زمانا لم يحتج الى شي منهما الى زمان زايد عليه واذا لم يكن شي منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا
كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج في الاخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل
الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان
انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر او للتقدم وانه اى كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه
اى التاخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم
والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الوهمي الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم
معروضا للتقدم والتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيهما اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان
انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان
محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة
المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا والثالث انه حركة الفلك الاعظم لانها
غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين
من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطؤ حقيقة بخلاف الزمان ورابعها
وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك
بان اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر ان المساواة والمفاوتة من خواصه ومتى ثبت
بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من انات متتالية والا
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الانات المتتالية التي هي
الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كم متصل تتلاقى اجزاؤه على حدود مشتركة وليس مقدارا
لامر قار يجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا لكانت
الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا وهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون
الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا لانقطع الزمان ايضا
فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي ابطل به المذهب الاول منه فيكون الزمان مقدارا لحركة
مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لا محالة لتناهي الابعاد فلا تخرج بذهاب المستقيمة على سمتها الى
غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن محرك واحد فلا يجوز ايضا
استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهة الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية
ولا شك انه مقدر به اي بالزمان كل الحركات التي لها السرعة والبطؤ فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك

في ساعتين

في ساعتين وعلى هذا فيكون مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قبله
الزمان بمقتضى سرعة الحركة وصح امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر
ولا بالعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اذرعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يتعدد في الاكبر
لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع الزيادة والاكبر لا يتعدد في الاصغر لاشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان
اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية
فيتقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وساير الحركات ثانيا وبالعرض وهو اي المذهب الاعتراض عليه انه مبني
على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للزيادة والنقصان كم وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته
ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والاحتجاج بكون الزمان كما منفصلا وهو مبني
على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا
لحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل
حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف
فيكون الزمان مقدارا لها وانما تمسك به لاثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس ان ان الزمان
للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته الاولى ان يركب هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاه
محلا موجودا لتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يبيناه اي لم يثبت وجود الزمان لان دلائله مدخولة
وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة
الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود متقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع
في المعارضة فقال ويبطله اي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان
الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اي لو وجب ان يكون
مقدارا لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان
من الحركات ما هو موجود الان ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم
ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الان مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد
اي سيبقى موجودا بعدها فيما سيستقبل ولو جاز انكار واحد منهما جاز انكار الاخر ايضا وهو سفسطة قطعا فيجب
الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهودة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها
للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها وانما بطلان
اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق
على غير القار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة
فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت

الزمان م

الاصغر م

لا استحالة م

من ان ... التفاوت

وما لا ثبوت له بوجه ما وانه شئ محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر م

من ... حدود

منه لان مقدار الغير قار قار م

لوجب نسبة لله تعالى الى الموجودات وكونه مقدارا له منطبقا عليها م

هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه تعمقه وهي في الاصل حكايات
صوت السلاح وغيره والمتنها طايل وفايدة اي بهذه عبارات ما ليس لها معنا يندمج بما ذكرناه وفي
المثل لا تقعقع لي بالشنان بهذا وقد يوجه بهذا ذلك القول بان الموجود اذا كان لوجوده امتداد غير قار كالحركة
كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فينطبق تلك الهوية
على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا للزمان متأخر ومثل
هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد الا منطبقا على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو
طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا
فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا لوحظ
الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او القبلية فلابد هناك
من زمان في كلا الجانبين واذا نسب ثابت الى متغير فلابد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر
واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه
معان معقولة متفاوتة تعبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع
ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه
الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان لا يكون باقيا فلابد لبقائه من مقدار من الزمان فالزمان
مقدار الوجود والوجه الثاني ان الحركة كما مر بمعنى الكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو
اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقدارا له كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا
غير قار كما يستمر اليه وبمعنى ايضا للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا بالضرورة
ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في
الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اي خامس
المذاهب في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه
وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس
ان كان المخاطب الذي هو السايل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه
سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها
الذي سأل عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم عنده اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام
فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول البادي لاتينك قبل ان يقرأ ام الكتاب
ويقول الحرة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة ويقول الصبي بطبخ البيض اذا عدوت بلعبه او
يصير بترتيب اذا عددت سنين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي قعد بالقشر

التقدير بين المتجددات فيتقدر تارة هذا بذاك ولغرى ذا بهذا وانما يتعاكس

فلان عندي قدر ما يطبخ مرجل اي قدر من النحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام يجعب ما هو مقدر
معلوم عنده لتقدير غيره ويرد عليه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون
الزمان امرا موجودا الامور كما هو مذهبهم واذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة
وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الاستيلاء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا ولئن
جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل متقارنين انما يقترنان في شيء وان كل معين فيهما
في امر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما فكيف يمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه
بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه وليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل
هي عارضة لها متقية الى ما يقع فيه وكذا القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب
هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا فلذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو
وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت المقصد الثامن في الكلام في وجود المكان
لما بينا اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين او لا وجوده
ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة
انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نرى الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو
وضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث
والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصانا فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور
شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور
انتقال الجسم منه اليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه
وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال
ضرورة انه مشار اليه ولم لا انه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب وشكك عليه اي على وجود
المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ح فيتسلسل الامكنة
الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اي فذلك المتحيز الذي
حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا
باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال
محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في
ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول
الجسم للمتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله
سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك ان

يكون حلوله فيه غير سار اي فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون
للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل بعدم تناهي الاجسام وسيظهر
فيما بعد ح واما الا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا لا مجردا فلا اشارة ح اليه اي الى المكان لان الجواهر
المعقولة لا تقبل الاشارة وانه ظاهر ضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول
الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة
الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان
مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك
في البديهي الذي لا يشك فيه وانه سفسطة ومغالطة فيه لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم قطعا وان
لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب
في صفة المكان حله اي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم آخر
متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم
لا مكان له بل له وضع كما سيأتي ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا انتقل المكان
بانتقاله ضرورة انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره
لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان
يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام و
الهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه
القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان
ليس من المتمكن هو والا انتقل بانتقاله وقد عرفت انه اي الشأن لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من
هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة
فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق الهيولى عليه اي
على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فلا يخفى
كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم
انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد الحاوي المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان
صورة الشيء محددة له حاوية له بالذات ومقدرة له وهو من النمط الاول لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين
الا ان يراد عكس المحدد الحاوي بالذات لا يتقيد فينتج لان الاستدلال ح يرجع الى قولنا المكان محدد حاو
بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطل هذا
الحكم الذي هو ان الزايد المنابذ ممنوع قد تشترك في لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى

فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون فالوا لا بد
الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد ويسميه تارة بالهيولى لما بينهما من المناسبة واخرى بالصورة لان
الجواهر الجسمانية قابلة لنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام فهذا القول
ان حمل على هذا فقد رجع الى ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه
في ان المكان هو البعد او غيره فشرع يتكلم فيه فقال ثم الجسم ينطبق على مكانه الحقيقي بحيث لا يزيد عليه
[illegible] بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه والمكان يحيط به اي هو تمامه فان المكان ليس شيء منه
خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في [illegible] كما ذكرنا وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك
المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث
اذا فرض جزء من المتمكن انفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا
الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك
البعد في اعماقه واقطاره وليس الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون ح هو السطح الباطن الحاوي
المماس للظاهر من المحوي فان المكان اما البعد واما السطح الحاوي ولا ثالث لهما فاذا بطل احدهما تعين
الثاني والبعد اما موجود او مفروض هو موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك انا
اذا علمنا ان ينتقل المكان الجسم بكليته في مكانه ما يلزم ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون
المنقسم في جميع جهاته حاصلا تماما فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا
لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
عرضيا لامتناع الجزء الذي لا يتجزى ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح
الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته وذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه
على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم
اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة هذا ما عليه اهل
العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا
للحيوان دون الهواء المحيط حتى لو وضعت الذرة على رأس قبة ببغداد ادرسهم لم يجعلوا مكانها الا القدر
الذي يقلها الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو
ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والثاني وان لم يكن المكان
السطح للمكان هو البعد [illegible] لا تخرج عنهما وانه اي كونه بعدا [illegible] البعد المفروض فلما مر ان موجود

بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية اولا
يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية
الا الانتقال من مكان الى اخر فلابد لذلك البعد الذي هو المكان مكان اخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه
بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهكذا فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه
محال بالضرورة وكيف لا يكون مح وجميع تلك الامكنة من حيث هي مجموع لا يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال
كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل
فلابد للمجموع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها منه لانه
جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد
فان حركة الجسم مستلزم للحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو
عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على حصوله فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل
الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد للجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان فيتحد بعد الجسم في
البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم
بانعدام لانه حاصلا في مكان معدوم او بالعكس فاذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الاخر
فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل
المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في
نفس الامر او للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة
الحسية لو جاز تداخل العالم في حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة
منها وهو بط بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته
في الجهات فلابد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز و
امتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد يقع في
بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل
العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل
من المتحيز بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات [redacted] هو البعد دون المادة اذ لا استعداد لها في ذاتها
فلا يكون مقتضية للحيز دون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا اكبر ثم يتكاثف
فيشغل مكانا اصغر مع ان الصورة الجسمية في الحالين بحالها فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء
سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للتحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة
الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع

الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع
المعين المشخص ذراعين بل ذرعا كثيرة ويجوز على تقدير [redacted] ايضا كون شخص واحد من الانسان
بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير
تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد
ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية
قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة
حال فيها والبعد الذي هو غير الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم
ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر وانما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما
يقال في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد هو مقتضى من حيث هو هو اعني لذاته
القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة
وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى
شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في المحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا
عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي [redacted] ان يكون كل بعد كذلك
اي حالا في المحل وقائما به لان مقتضى الذات الذي لا يختلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد قائما بنفسه
حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بنا خبر للمبتدا الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال
على ابطال كون المكان بعدا مجردا موجودا ينبني على الوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة
وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد
الجسم بعد في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم لانه حال في مادة وبعد فيه الجسم مفارق
وليس حالا في مادة بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الاخر وتداخلا
وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والمجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة
للتخالف في الحقيقة بما عرفت من [redacted] نافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في
كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه من حال هذين
البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص
واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية مح وان
جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد
ليس متحيزا لذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين
متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل

بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع ما قال البعد من المادي والمجرد ولا يتقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره
والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم
من بطلان كونه بعدا كما تحققته الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهوا فان سطحا واحدا فيها
بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب
من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد تتحرك السطوح كلها
كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا
من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كان حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
يكون للمكان مكان لغوا او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح
للارض الساكن وسطح الماء المتحرك ولا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وسوط الثالث من تلك الفروع
انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح يهب على الوفاق
او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح يهب الرابع تحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح واقف
وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتام من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم
تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرتين محدبهما متحركة لغوا ومقعرها محدب كرة اخرى
ثالثة ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده بالعكس
لكنا نقول اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه وليس بعدا عليه مفطورا لانه فطري قلبه
البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما يحصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الآي ان الناس كلهم
حاكمون بذلك لا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان
فرقة يجوز خلو هذا البعد المجرد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وسواء كون المكان بعدا
موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اي البعد الذي هو المكان موجود فلانه متقدر اي يقبل
التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس
اقل مما بين طرفي سور البلد بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر
والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين
طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم وجود
البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر
من انه لا مخرج عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة
فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم لغوا او باجسام متعددة واياما كان فتراما
كلهم

كل جسم جسم لغوا فيلزم عدم تناهي الاجسام وهو باطل لا يقال انهم لم يزعموا تناهي الاجسام لكن ينتهي الى جسم
لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندهم ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته
وضعية يقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة
والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم في مكان فوجب ان يكون
المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان
لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والتالي باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا
اليس الحكما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز
فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي
ثم انهم نسوا ذلك وانكروه حين الرد واجيب فالقايلون بان المحدد لا مكان له هنا يخصون ما نقضهم فيما اقروه
هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما يعرض للمجموع
من حيث هو مجموع واما نصفاه المتميزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها فلا شك
انهما يتبدلان المكان فانهما ينتقلان من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى
حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك الحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر
وللشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها الذي ركزت هي فيه نقلة اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة
تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كانت كل جزء من اجزاء المحدد في مكان وتستبدله بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان
المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل
ان الحيز عندهم ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد
عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون للحالة التي يميزه في الاشارة الحسية عن غيره
طبيعة له وان لم يمكن سببا من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم
كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان ويخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك
قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وتندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة
فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب المنفصلة من اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة
الثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن
وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء

اي الربع الباب ساكن بالضرورة و يلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال
المكان بمكان اخر ولا سكنه اي الطير في تلك الحالة مستبدل السطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا
حركة عند بالاستبدال الامكنة وان التمر متحرك لا عرفت و يلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه
غير مستبدل للسطح الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق وقد يجاب عنه
اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك
وما ذكرتم بيانها عندنا مم فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة
سواء تبدلت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في حجر متحركا على وجه لا يتغير النسبة منهما ومتى (اعني)
تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون
ساكنا حاصل في التمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما ويمكن الجواب
عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات
واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه لعدمها اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة
وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة [illegible]
لانه حقيقتها اي التغير معلل الحركة لانه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصح الملازمة
المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يفيد كم ابطاله الا اذا ثبت
مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك
من اول المسافة الى اخرها اي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى ومن المعلوم ان
هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من
لوازمها اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في
الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا
من المتمكن فهناك حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح العاصفة لم يكن هناك حركة ولما
التمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو
الحركة ولو اكتفي بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين
وجود الاخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال التمر
تبدل اوضاعه بتحرك فلكه حركة وضعية لا لكونه متحركا حركة اينية بحيث انتقاله من مكان الى مكان اخر
الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم
باطل لان المتمكن منطبق على المكان بالكلية فيجب ان يكونا متساويين بيان الملازمة انا اذا اخذنا
جسما كشمعة مثلا شكلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع

وكلام
وعرضها كذلك اي عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف مثل المكان الذي كان له في ذلك
التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره
بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا الزق المملوء ماء اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق
مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء
والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب الماء فقد
انتقص قدر منه من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن و
ازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص
حجمه لكن ازداد سطح الظاهر المماس لمكانه فالحاصل انا اذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شي من هذه المحذورات
الرابع
الثلثة واعلم ان الموجود في نسخ الاصل في كثير من النسخ مثل الجسم اذا حفرنا الى اخره فقد جعل هذا وجها
رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه
ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن
في الهواء فملاؤه الهواء لم يبطل السطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو
البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده ان المكان يقصد المتحرك الحصول فيه وقد صرح
ابن سينا في اثبات الجهة بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة المقصود كونه مقصدا بالحصول فيه
فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود
حال يعرض الحجر متحركا وطالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الحجر الثقيل وكذا ما يقصده
الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر
اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض هذا الخفيف متحركا اليه
طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون
السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وايضا من المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا
يتصور ذلك اي كونه مالئا له الا بان يكون كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن
ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان
اصلا وايضا فيكون الجسم في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون
حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شي من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه
في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعي ان كون المكان هو البعد
كان
الضروري في انا اذا توهمنا خروج الماء وعدم دخول الهواء او شي اخر فيه بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متحددا
ومحاطا باطرافه ولا شي من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه

ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يدفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده
عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا نسلم انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان يعني بالمفروض
الذي هو الخلاء وهو محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا فالاناء مقعره ومحدبه نسبة سطحيه الى
الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط مماس لمقعره بمحدبه والمحاط مماس لمحدبه بمقعره وكل واحد
من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط مكانا لان احدهما
مقعر محيطه والاخر محدب محاطه والتتمة لا كلام فيه اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز
ان يسمى كل واحد منهما مكانا في العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق من سطحي المحيط
والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك ع قد يقال مقعر المحيط
قد اشتمل على المتوسط وامتلا بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له
بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان
انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما
فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
يجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء والقائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود
فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم
من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو المجوزون وافقوا المتكلمين
في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون
على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير
بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت قياسا الى ما بين الجسمين الاخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من
المعدوم كذلك فما بين الجسمين الموجود امر موجود اما جسم كما هو راي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو
راي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه مقدرا قطعا وان تقدره مما يقتضي
وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدير هناك بحسب نفس الامر فالنزاع
فيما وراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند
نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن
الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء واللازم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب
الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع
ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة ويسمى مساما او غير نافذة ويسمى زوايا

فاذا

لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون للجسم المتوسط مكانان صح

فاذا فرضنا صفحة متساوية الوضع لاجزائها فان كانت ملساء فذاك هو المدعى وان لم تكن ملساء فلعدم الاتصال بين الاجزاء
في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان تكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل
منفذين او بين منفذ ومنفذ غير نافذ سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة
عن اجزاء متفرقة متواصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اخرى
اخرى فان اشتملت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فاما ان
تنتهي او تذهب الزوايا الى الانقسام الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء
قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض
او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان تكون هناك سطوح صغار يتصل بعضها ببعض
لا على الاستقامة بل على الزاوية فلا بد من الانتهاء على سطوح صغار مستوية والا لذهب الزوايا الى
غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين
كل منفذين سطح متصل والا لزم كونه مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية
ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا للاجزاء التي لا تتجزى يعني اذا انطبقت صفحة ملساء على مثلها وجب
ان يتماسا بتمامهما او ان يماس شيء منهما في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس
الحاصل بينهما الا للاجزاء التي لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم
واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن
الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك بين
اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع
انفك احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في تفكك الرحى وهكذا نقول في
ساير الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة
العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى
او ما في حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها
عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم لغرض والا لزم تداخل الاجسام
وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط
فعند كونه في الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند
الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه الى الوسط من
الاطراف بل يجوز ان يخلقه الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان تكون الصفحة
اجزاء لا يتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك

ح شئ منتهم هو منطبق عليه مثله حتى يلزم خلو بينه المنطبق اجزاء لا يتجزى متواصلة على شكلها فاذا ارتفع واحد منها
عن نظيره انفصل الهواء المجاور ودفع المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه
الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا
ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اى في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع
حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها متقدم على قطع جميعها
فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان فانه اى الزمان منقسم الى غير النهاية اى لا ينتهي في الانقسام الى
حد تقف عنده فمن زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلو ما لا يقال
اذا رفعنا الصفحة حصل اللاامساس التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فصح الالزام لانا نقول
للاماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة و
ابتداء الحركة الموجبة للاماسة ان يوجد عقيب المماسة فلا يوجد اللاامماسة الا في آن آخر ولا بد ان يكون بين
الآنين زمان متى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام لتصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت
بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة جليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك
كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والغرض انه اى ذلك المكان الآخر مملو بجسم آخر اذ المفروض
ان لا خلاء فيما بين الاجسام وسواء ذلك الجسم جسم لم ينتقل من مكانه الى آخر اذ لا يتداخل جسمان ضرورة
ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان استحالة الية مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلها
وانتقاله عنه اى انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اى الى مكان
الاول لئلا يخلو مكانه عنه فيتمكن انتقال الاول اليه فيدور ولان كل واحد من الانتقالين اليه مشروط بالآخر
وموقوف عليه فهو اى الجسم الآخر اذن ينتقل الى مكان جسم ثالث مغاير للاولين والكلام فيه اى في
هذا الجسم كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور
انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى المكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور
كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه
الثاني ايضا كالوجه الاول الزامي مبنى على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا
قد يعدم الله الجسم الذي قدامه اى قدام الجسم المتحرك حال اشتغاله بحركته الى مكانه فيخلو المتحرك او يخلق
جسما في مكانه اى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام
على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اى يزيد مقداره ما خلف المتحرك من
الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اى ينتقص

مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام
الا انه زاد في البيان فقال الى غاية يطيع ما خلفه او قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة
الحركة وتصور ذلك ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر
وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينفعل للدفع لضعف الدافع
فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع ينضغط الى ان يتحول لحجم اصغر مما كان وكذا ما خلف
من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب
حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فينبسط المتوسط الى ان يتحول لحجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين
يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كثيرة وان كانت
كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكون
لكثرة الخلاء فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها اكبر ومع قلته صغيرا فهما
يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب فلا تكونهما كما ذكرتم بل بما ان الهيولى مرقابل للمقدار
الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع
مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام
بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان
وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم
من ذلك ان يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما علة للآخر فيكونان كحركتي الاصبع والخاتم فان التقدم
من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستلزم المستدل بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس
التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن
مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر اى يمتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع
الانفكاك بنعت التقدم منعناه منعا اى منعا ان التوقف بهذا المعنى ثابت من الانتقالين بل
لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام
ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمك في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى
المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة في قعر البحر لزم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان
التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز
عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك المتكلمون من
الوجهين على تقدير صحتهما انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم
فيحتاج الى ابطال البعد المجرد احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل هواء كان بعدا مفروضا او
الموجود

او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلا فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي
في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة ينقطع بعضها متقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان
ولكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاول في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة
في ملاء اكثر غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود
المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا
ولنفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء الطف
رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى
لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت
الحركة ابطاء والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر واعني بالمعاوق
القوام بمعنى قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان كانت للمعاوق عشرا من معاوق الملاء
الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق
الاكثر كما في هنا الامثلة واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن
الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى ان يكون الحركة خرقه ودفعه كالتي في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق
وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطوء والا اختلف الزمان ايضا وهذا خلف لان البديهة
يشهد بان الحركة مع المعاوق وان كانت قليلة يكون ابطاء واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوق فيها
اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت
زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان
الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح
لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي زمانا واما اذا كانت لذاتها تقتضيه لان الحركة من حيث
هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول متقدما على قطع النصف الاخر فلا يتصور وجود
الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات
وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اي
وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزايد على ذلك القدر الذي تقتضيه
ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر
الزايد بحسب تفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف
ولا يختلف ففي المثال المفروض يكون الحركة في الملاء الغليظ تكون ساعة لاصل الحركة لا يتعلق بها بالمعاوق
اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق

المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة
القوام الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة
اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون
حركته في الملاء الرقيق في ساعة وتسعة اعشار فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن
المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان
اسرع الحركات ولا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان في زمان والزمان ينقسم الى غير
النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف فلنفرض وقوعها فيه
اي في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة
اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تستدعي مقدارا من
الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي هو
محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى بيان امكان وقوعها فيه لا يجب التوهم اذ يصح
ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان ينال الزمان الذي تقتضيه
الحركة فهو لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن
نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة
انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة لانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء
هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء ينقسم كل واحد منها مسافة وهذه الاحكام لازمة
من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان كل حركة فرضت من الحركات
اذا اخذ على اي وجه اريد كان جزؤه زمانا وكان طرفا بجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث
هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها
اي لماهيتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في
كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات
حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان
لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة اي
اعترضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع انه بطلان الاستدلال بوجود اسرع الحركات
اولا ان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان

على ما قررناه بل لان الحركة المخصوصة التي لا توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة
والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي حدا من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن
معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بحسب المعاوقة فيكون بعض من الزمان للمعاوق وبعض بازاء
بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته
وما يكون بازاء تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت
ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني
على امكان قوام يكون نسبة معاوقة الملاء المفروض ولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو
ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون ما ياتي عن تلك النسبة
وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة
الثاني من وجوه امتناع الخلاء ان الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موجودا او موهوما كان حصوله في
حيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال
في البعد الموجود اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا حصل جسم في حيز فان كان ساكنا
فيه لزم اختصاصه بغير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه حيزا لطلبه حيزا اخر مع تساويهما وذلك
ايضا نوع اختصاص بالحيز الاخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون
حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان بمقدار العالم فيمكن به فلا اختصاص له بحيز
دون حيز لغيره فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل
الكلام في جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل
لاجزاء العالم باحياز المعينة انما يكون لثقل وهم الاجسام وسائرها فان الارض لثقلها مثلا يقتضي الحصول
في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان
الخالي عن الشاغل لا في البعد المفروض والموجود فلا يصح ان يكون مكانا واذا كان المكان مالئا للاحياز
كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملاء العالم للاحياز انما يتصور اذا كان المكان مالئا للاحياز كلها
فلا خلاء بهذا المعنى بعدا موجودا اما وبمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف
بمساواته اياه حتى يملاه وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه
ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا لما عرفته فاجيب عنه بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا
للعالم وكون اختصاص اجزائه باحياز ما لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك
الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لما كف الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وفي ذلك لان
صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر وتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق

وهي اعني تلك القوة لا تنعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي فاذا كانت المسافة خالية لم يعدم
القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على صحته انما
يقتضي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاوقة ما يمنعه من الوصول الى السماء
ولا يمنع وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق
يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلا كثير وفي نسخة المصنف
وفيما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة
في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على رايهم واما عندنا فالكل مستند
الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى الزراقات جمع
زراقة وهي الانية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية آب دزد فانه اذا مليت
تلك الانية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج
والنزول وليس ذلك لوقوف ان الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون
المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء
يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب
منها ودخل الهواء من جانب اخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس
يجعل احد طرفيها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل طرفها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب
طويل بحيث يكون غلظه مساويا لتجويفه الواسع فانه اذا مليت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة
على مدخلها بحيث يسده لم يخرج الماء من الطرف الاخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج
الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء
ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو ظ
بشهادة الحس اذ وصل الخشب دفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة
بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم
داخل المحجمة وما هو الا لان الانسان بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يتبع
ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما يعلوها من اللحم قسرا اي اتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء و
وجوب تلازم سطوح الاجسام فاذا الصقنا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه
الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد لان الهواء لا يخرج منها او لا يخرج منها بعضه وينبسط الباقي
فيملاها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه
يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها

في الماء ونقص الاجزاء برفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبيعته النزول وهو الاندفاع وما ذلك الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء **الخامسة** انا اذا وضعنا الانبوبة مسدودة الراس او جنبة مستوية في القارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا بد خلفها هوا ولا يخرج عنها وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شي من الهواء عنها انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شي من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيا اخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى الخارج ولولا انها يحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما لم يتكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة باسباب اخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الالزام فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم **فروع** على القول بالخلاء الاول من قال منهم من جعل بعدا موجودا فاذا خلى البعد الموجود عندهم عن مادة جسم والاى وان لم يخل عن مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي مملوا او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما **الثانية** منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملا جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان عند بعض اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة وقد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس **الثالث** قال ابن زكريا ان للخلاء قوة جاذبة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كرة الخلاء نوع اخذه اعني ان يفرق اجزاؤه ويداخلها الخلاء ويتعدد ذلك الجسم ضغطه دافعه له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث

الخلاء

بالخلاء

ولذلك يحبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام صح

الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة **المقدمة** في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى اخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم [redacted] حتى يوخذ في تعريفه قوله عرض يتناول الاعراض كلها واحترز بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا واللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بالمعلوم الواحد بتوسط حقيقي والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلو لا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاجزاء واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي عن الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظايرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصورها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولا لها كما في النسب بل تصورها موجب لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم **واما اقسامه** فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الاستعدادات وماخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص به او لا يختص وهذا الذي

الكيفيات صح

بالكم

لا يختص بالكم اما محسوس بالكم باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذي ليس بمحسوس بها اما استعداد
نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية
النفسانية ولم لا يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون
حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختص بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لا نجده فالا ان
فليعول عليه او لا حذو فالمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل
بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها تحيل ما يجاور محلها حارا كالسواد فانه
يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس مثلا قال الامام الرازي
هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات
المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن نوعه
ادخالهما ايضا في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والاول لم
يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والاول ان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فيكون
للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او بنوعيا
اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة
بالتشبيه فانه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير
المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في
طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان
يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ما ذكره في
الشفاء ان حال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او الاجسام من حيث انها
انها ذوات النفوس او لا يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق
بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان
يكون كيفية سوى تلك هو الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكر في
الشفاء ايضا لكنه زيفه بما استعرفه ان حال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا تعلق
بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما او الانفعال
من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الثاني هو الاستعداد نحو الفعل او اللاانفعال ولا يخفى الاخير
ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى اخره مع ان فيه
بما ذكر في الشفاء من انه يضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية
مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة
الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم تكن انفعاليات راسخة كصفرة الوجل وحمرة
الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول
انها محسوسة والاحساس انفعال الحاسة وهو سبب للانفعال وهو متبوع له الثاني انها تابعة للمزاج التابع
للانفعال اما بعضها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في
مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي
هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال
وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه لقربه اليه ثم انهم انما
سموا القسم الثاني انفعالات لان التأثرات المتجددة الغير القارة سميت بها للتشابه ما
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب اخر في التسمية بالانفعالات وهو ان
القسم الثاني يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن حاولوا الفرق بين
القسمين فخص القسم الثاني باسم جنسه الذي هو الانفعاليات بينهما على قصوره لما قلنا من سرعة
زوالها كأنه لم يخرج عن حكم الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شيء ثم اطلق عليه الباقي وانواعها
اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل
المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان اولا لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد
له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر
فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد
لحاسة البصر وثانيهما ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الملموسات الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر
المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشغل
الحاسة به فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم
يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن
الملموسات وفيه اي في هذا النوع مقاصد خمسة الاول في الحرارة لما كان الملموسات سميت
اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة
سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط المزاج المتنوع عن هذه
الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها
وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق

مع سوف تعرف هذا الفرق بين الوجهين فيما لا انها ... والها سبب
الانفعالات

المخلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى بتجمع من المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا
كذا ذكره في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها
الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اى في رقة القوام
وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره
فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم يعده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم منه اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيها
تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تالف منها الاجسام
المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية
والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع
الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام منسب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى معداتها وك
حصل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة معرفا للحرارة فقد ركب شططا اى بعد عن الصواب
وتجاوز عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم
بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا بالاستقراء جزئياتها فانها
ما لم يستقرا جزئياتها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها ثم فيها اى معرفة هذه الاثار وثبوتها
للحرارة موقوف على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور ولا تقال يكفينا في تعريفها الاطلاع
على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرف بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور
لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا يرى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز
تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف الا بالاضافات واعتبارات لازمة لها لا تعبر شيء منها
معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها في بيان حقايقها
من هذه المنزلة مما عدا ما لا تقصود ماهيتها واعلم ان هذا الذي من اثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة
في الحقيقة اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق
بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسايط وقوي التركيب فيما بينها فان الحرارة لا
تفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في
الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف والخفيف صعودا منعه الكثيف
الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فتحدث من ذلك حركة دوران كما يشاهد في الذهب من
الحركة السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العايق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقها
النار كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العايق عن ذلك

الفعل

الفعل في الذهب ونظايره دليلا على ان النار فيها قوة التفريق بحرارتها لان قوته تخلف الفعل عن
المقتضي بسبب المانع منه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اى غلبة تامة فيصعد
اللطيف ح ويستصحب معه الكثيف لقلته اى قلة الكثيف وفي بعض النسخ في تغلبه اى غلبة اللطيف
على الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية ولا تغلب اللطيف بل تغلب
الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتعده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا
لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل تولاها اصحاب الاكسير من
الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق
تنبيه على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان يقول الفعل الاولي لها اى للحرارة هو التصعيد
والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت
الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطاء وتحرك الابطاء قبل
العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر
لذلك اى ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب
الحدود انها كيفية فعلية اى يجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورتها محركة لما
تكون ملك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فتحدث عنه اى عن التحريك الى
فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اى من احوال
الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو
غلظ القوام وتحدث ايضا تخلخلا من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها
بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابلها التخلخل من باب الوضع وهو ان ينتفش تلك الاجزاء ويتداخل
الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف بما اشير لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتجمد
فتعيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع
اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع كما في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا
المذكور واما المرجع الى المذكر اى يتحلل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اى على ما ذكرنا تفرق المختلفات
وتجمع المتماثلات انه قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعد بالحرارة بالبخار فيتفرق
بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت
فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين وجوابه ان فعلها في
الماء احالته الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلبت بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق
ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فيتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فيفعل الحرارة

فى الماء احالته الى الهواء لا لتفريق بين اجزايه الملائمة وبان فعلها فى البعض احالة فى القوام لا جمع فان النار
بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض للانضمام بينهما فقد كان جامعا قبل تاثير الحرارة فيهما ووجد
فى بعض النسخ وستقرّ عن قرب اى ستعرف الفرق بين البعض عن قرب بواسطة التعطير ثانيهما
اى مباحث الحرارة كما يقال الحار لما يحس حرارته بالفعل كالنار ومثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل
ولكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيوانى والتاثير فيه اى تاثر البدن من ذلك الشى كالادوية والاغذية
الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذلك البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة و
لهم فى معرفته اى معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهى ظاهرة والثانى القياس اى الاستدلال
من وجوه اربعة فبا اللون اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة
على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة وكل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال
امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية ومواضعها اى للكتب مع الاستدلال باللون اضعف الوجوه و
بالطعم على ما يجى فى الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وبسرعة الانفعال
مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا كان
الحار او البارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التاثير ومع قوته فان
الاقوى قوى اما اذا انفعل اسرع كان ذلك دل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قوى
فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها
الصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة فى ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة
من الاجرام السماوية المفيدة والحرارة النارية انواع مخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة
على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد
ان تخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة للحيوة للاشياء اشد الاسباب مقاومة ومدافعة للحرارة النارية
التى لا تلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة
الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع
بها ضرر الحار الوارد فيتحرك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف
البرودة فانها لا تمانع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية
عن ان يستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية ومنهم من جعلهما اى الغريزية
والنارية من جنس اى نوع واحد فان الامام الرازى قال والذى عندى ان النار اذا خالطت ساير
العناصر فادت بها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ فى الكثرة الى حيث يبطل قواها وتحرقها
ولم يكن فى الغلبة بحيث تخرج عن الطبع الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة الغريزية وانما كانت
واهم

الحراره

دافعة للغريبة لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج
ما يعسر معهما على الحرارة الغريبة تفريق اجزايه بين الغريزية والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون فالتفاوت له
الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه
لكان كل واحدة منهما يفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المصنف بقوله فالغريزية هى الحرارة النارية
التى خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا معتدلا لا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا
ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليهما ذلك التفريق
والتغيير والفرق بين الحارين الغريزى والغريب ان احدهما جزء المركب والاخر خارج عنه مع كونهما
متوافقين فى الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة محققة وقد انكره ابو البركات والية
اشار بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركتها
السريعة وتسخن مجاوراتها العناصر الثلثة التى هى فى شط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فى البحر المحيط
فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مصاعدة كرة الاثير اياها
فى تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد فى وجود الحرارة مع المقتضى
الذى هو الحركة من وجود القابل معه فلا يتسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا يتسخن العناصر بالمجاورة
وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فيتحرك فتتسخن بالضد
على ان جواب النقض والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة
الاخر فاذا اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام متناقض
لهذا الذى ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك فيما يتحرك فهو قطع الجواب انهم قالوا النار
تتحرك بتبعية الفلك وليس التحرك متعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم
تحرك بعضها بعضا ولا خشونة فى سطوحها ليكون متشبثة ببعضها فالاولى فى الجواب ان يقال النار متحركة
بتبعية الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة طبقة الزمهرير
تقاومها خاصيتها البرودة قيل هى عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا واعتبر
هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا وعلى
هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبطله اى هذا القول بانا نعنى البرودة محسوسة كالحرارة والعدم
لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرد يشتد
ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فان المختص من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيا
فشيا الى ان يعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا يكون البرودة امرا عدميا
بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا

اليبوسة كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتفرق والاتصال كثر عاسد

الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال كثر كما

المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث الاول سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو الحادث في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر وجب ان الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزم منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا فيه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء فهي سهولة اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شك ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار واحد من هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا سواء اي العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ما هو اشد واقوى في الالتصاق فاللازم منه ان يكون اكثر التصاقا ارطب وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه سهل التصاقا حتى اذا في سهولة الانفصال على الماء لكن تعسر انفصاله فلم تعذر كون العسل اكثر التصاقا من الماء ولا يلزم كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول بطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا من السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق ويطلا بين لان خلطه به يزيده تشتيتا وتفرقا وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها الطف قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رق القوام وحده لا كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومخالط به فجاز ان تكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر ويا ابنها الارجح في المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة

على هذا

عن دافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فما ليس برطب كالرمل السائل مع كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس وما ينتهي ان اليبوسة تقابل الرطوبة انما فيها عسر الالتصاق والانفصال اي كيفية يقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني لما قال الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله بالذات بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه وتتفرق بسهولة وهو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما الكائنات سهلة الانفكاك من اجزاء صغيرة صلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس لما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال هذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما تفرق بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا تقوى على الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بملامات سهلة الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعته كذلك الملامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج وهو الذي يصعب تشكله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا اجساما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم كثيف والجفاف عدم البلة عن شيء من شأنه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها والثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثر الملاقي الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع

والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل اما قل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة
واليبوسة نامية بهما كالحمرة بين السواد والبياض ولا يوجد لكن انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك
ع في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى
فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون بهذه القابلية معللة بعلة
زايدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تقرير سيم فلا كشبهة انها ليست محسوسة لان الهواء
رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كان تلك الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة
فكان الهواء دايما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الهواء الذي بين
السماء والارض خلاء صرف فاذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية
محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاستقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة
وفي كتاب النفس فيه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى
سهولة الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما تحويه **المقصد الثالث**
في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا
في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا التعريف منه بان الاعتماد علة
للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد والمتكلمون فنفاه الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا بثبوته ضرورة
ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على
زق منفوخ تحت الماء احس ميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة
معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك
قال اما اثباته امر يوجبه اي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي
يوجبهما لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة
اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبر اقوى
فيوجب بطؤ الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجبه ولا مبدأ لها اي وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير
مبدأ المدافعة فيجب ان لا تختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد
فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأ
ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطؤ واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت
حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد وانما نسبتها

فبعيد جدا

فبعيد جدا وستقف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات يفيدك زيادة اطلاع على هذا
البحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة
حتى وقفت في الوسط فقد فعل كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك الفعل
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه
لم يفعل في المجذوب فعلا لم يكن بمجرد قوته عايقا لفعل الاخر فاذا قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعاوق لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها
لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شي يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس
الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان المدافعة المحسوسة
مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها
توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة للهوا به نازلة ونجد في الزق المنفوخ المسكن
في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها للاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون
الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى ساير الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض
اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية
الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كان نوعين
بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما ولذلك
يمتنع الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد
واعلم ان الجهات ستاخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال
والفوق والتحت فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي
هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة
سوى ما ذكر وقفت الاوهام على هذه الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق
ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على
الوجه المذكور ولخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القايمة فان كل
بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض متوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار

العامي مع زيادة هي نقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليه واثبات انحصار
الجهات في الست وهم ظ وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك
الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلان اعتباره غير ممنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية
ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظ واذا استلقى الانسان
صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار المذكور محصورة
في ست بل نقول لو وجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم حتى
يحصل لواحد اوضاع فانه اذا دار على نفسه ثبتت جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد
بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى
تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا في تحقق الجهات وح نقول في
المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة
وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما
ستوفره وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف
اربعة هي الخطوط المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى
هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا
سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كان جهاته ستا وان اعتبرت
معها الخطوط كان ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقطة كان ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل
للدائرة والكرة وجهاتها بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط
المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام
يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها
كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت
جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة و
مطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه
واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي
واقعة بازاء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة
حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها يطلب الفوق
ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان
اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله
من فوق

من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المتعلق لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا
او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت ثم يتصف الفوق والتحت حينئذ بوصفين آخرين
اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر
وقد يقال اذا قيس الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا قيسا بما يلي
راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض
فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الآخر فيكون
ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة
للقدم بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في القرب
والبعد ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث راس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي
بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان اعني الصاعد والهابط وما عداهما
اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي
انواع الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة
بالحقيقة تسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة
الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من
اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان
ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فيمتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد
والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد
وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا
بتضاد الاعتمادات المتنوع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع
المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة
هابطة وهو ظ والمعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة
صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا منه اليها الثاني ان الحبل الذي
يتجاذبه اثنان متساويان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته
فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم
واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست
متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال

في الاعتمادات لمه الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه **رابعها** اى رابع مباحث الاعتماد قد علمت
ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة
الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اى من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى
واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طايفة من اصحابنا منهم الاستاد ابو اسحق فانه قال فى اكثر
اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة
فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل فى الاجسام عايدة الى كثرة اعداد الجوهر والخفة فى الاجسام عايده
الى قلتها فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة او بطلانه ان الزق اذا ملى ماء ثم افرغ الماء اى صب
وملاء زيبقا كان وزن ما يملاء من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملاه من الماء مع تساوي
الاجزاء التى هى الجواهر الفردة فى ذلك الزيبق والماء ضرورة لتساوى الحاصر لهما اى للزيبق والماء
وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المالية له الا ان يقال ان فى الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا
اما اللطافة المجاري او السباخ لا يعرف وجه لا يساوى الاجزاء اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا
فرج بينها اصلا او هو اقل من فرج الماء لكن هذا القول ط كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير
ان يكون زيادته اى زيادة الخلاء على زيادة الماء كزيادة وزن الزيبق عليها اى على وزن اجزاء
الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء وهو
اعنى وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء خلاء عشرون جزءا
فى الفرج منها اى بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس الشاهد
بالتلاصق بين الاجزاء المائية **خامسها** الحكيم يسمى الاعتماد ميلا وتقسمه الى ثلثة اقسام طبيعى
وقسري ونفسانى لان اى الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى
الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمى الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون
بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفسانى كميل الانسان فى حركته الارادية اولا وهو الميل
الطبيعى كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القايل بتجردها نفسانى
لا قسرى لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن
صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل
فى الطبيعية والقسرية والنفسانية ويتقض ذلك اعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلثة المذكورة
بحركة النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة
فى الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره لانهم حصروا الحركة الطبيعية فى الصاعدة والهابطة
وسمى اى حركة النبض ليست شيئا منها وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة
عن شعور

لا كاكتناز آكنده سدن ٩

عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروا ما فيهما اى ان لم يحصروا الطبيعية فى الصاعدة
والهابطة كانت حركة النبض طبيعية لكن انتفاه وجه الانحصار اذ لا نعنى ح بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون
خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والنمو داخلة فى الحركة الطبيعية
بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سياتى ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشأ لافاعيل مختلفة
حتى يجاب بان طبيعة الماء يقتضى صعوده وينبوعه اذا كانت تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا
كان فى موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى
جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب
حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء اخر وهذا وقد يقال ان حركة النبض
قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه
الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجذر فانه
اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى
الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون تحركها
بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلثة
هو الحركة البسيطة فلا يقتضى نحو جماعتها اما الميل الطبيعى فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم له اى للميل
الطبيعى بل لمبدايه لا يتحرك بالطبع وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبداها القريب هو الميل الطبيعى
ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبداء الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا فى مسافة ما ففى
زمان لامتناع قصر المسافة المنقسمة فى آن لما مر من ان قطع بعضها متقدم على قطع كلها ولكن ذلك
الزمان بالفرض ساعة ولذى مبداء الميل الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المتحركة فى تلك المسافة المعينة و
يقطعها فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبداء الميل الطبيعى وليكن الزمان الاكثر
عشر ساعات فلا خر اى فلجسم اخر مثله فى مثل الجسم الاخير ولان يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة
المحركة ويقطعها فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهى العشر فى المثال المفروض
فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهى لا معه فى السرعة والبطوء لانهما قطعنا مسافة واحدة فى زمان
واحد وقد عرفت مثله مما مر من النظر فى مسلة الخلا فافهم الى هنا ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع
بين المسلكين وملخصه ان كل حركة لا بد ان تكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة
وفى زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت الحركة
الاولى ابطاء من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن ان يوجد حركة ما
الا على حد معين من السرعة والبطوء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان

وهو خواجه نصير ١٢

بحد النفس حالها من السرعة والبطوء ان تتحمل بلا مدة حد من حدود دفعا وتنبعث منها الميل بحسب ذلك الحد
فترتب عليها الحركة السريعة والبطية وان كانت الحركة الطبيعة او قسرية احتاجت في تحديد حالها من
الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي
للحركة اليها بحسب ذاتها بل تطلب الحصول في المكان الطبيعي ويقتضي قطع المسافة في غير زمان
لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع به تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم
المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر يتفاوت المحرك في
تاثيره اذ لولم معاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك
او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيجب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء
والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي لا يتصور في
الحركة الطبيعي معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا ويقتضي مع ذلك ايضا ما يمنعها
عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية
يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعة والقسرية على امتناع
الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طبيعي اعم من ان يكون طبيعيا او
فان لكل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز
ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة
حتى يجب انتفاؤه على حسب انتفائها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون
عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف الحكم الثاني ان الميل الطبيعي ينعدم اذا كان
الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل هو غير معقول او الى غيره فيكون
هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح
وتم اذا في نفس المدافعة لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدايتها فانه اذا كان مبدأ
المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل هو خلط لا يقال انا اذا وضعنا
اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة بابطه ولا شك ان حاله اذا كانا لم نجد تحته كحاله
اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في
حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقل اذا
كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل وكل واحد منها طالب للانطباق
مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا بجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصله
في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه
مدافعة

مدافعة اصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل و
اما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة
واحدة فان الحجر الذي يرمي الى سفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في
الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع
ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل مثلا وكذلك القاسر فلما اجتمعا
احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحدة منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد يستند الى
الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا مما ذكر بمعاوقة كالحجر فان
الهواء يعاوقه وبقدر تلك المعاوقة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري
واذا لم يكن له معاوق كما اذا فرضنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن
العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية
الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها
جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده
ربما تقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى اذا احدث كل واحد منهما
اشد مما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي قد لا يجتمعان الى جهتين الحكم
ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة
اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق
مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبدؤها فيمتنع اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة
الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين
الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من
الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية تفاوتا
في قبول الحركة فقد اجتمعا مبدأ المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرف
ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فلا
يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع
المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير المبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه
واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وستعرف في مباحث الارادة ما يتعلق به ويضمنه اليه اي
الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها اي سادس مباحث الاعتماد
في اختلاف المعتزلة في الاعتماد فيها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها الى اعتمادات

الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة اللذان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود
والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حركه الى
او فيما اي كاعتماد الثقيل والخفيف الى سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال فقد اختلفوا في
انها هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تحصل بها وبطله
انه تمثيل خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما
واني يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر
عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي
وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق ظاهر قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب حصول
للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين وجب لحركته الى كل جهة منهما الحصول في الحيز الواقع
في تلك الجهة غير الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين والتعين من الحيز
الاول في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة
يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان
الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع
ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا يتضاد الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان
اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه
لا تضاد للازم مع المجتلب فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع وهي
اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة يجدها الرافع له اي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد
اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل يتضاد الاعتمادات
اللازمة فقال فيه مدافعة للجاذبين يجده اي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة فان كل واحد منهما
يجد من نفسه ميل الحبل اليه خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف
تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان
وتارة قال لا مدافعة وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه
ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهة فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي ومن اختلافاتهم ان
الاعتمادات هل تبقى فنفاه الجبائي من غير تفصيل واثبته في المجتلبة وحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها
باقية عنده للجبائي بتبعه عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل
مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الدافع
اياه اليه لانه اي المجتلب يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني
الاشتراك

بعضها مع بعض وكذلك الجبلية فلعل المجاذب على سبيل التقادم حتى يمكن كلام فارغ عن

الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل
فيلزم حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فيجب ان لا يكون اللازم
باقيا ايضا قلنا لم قلتم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم
هو كونه اعتمادا لازما واعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يلزم
اللازم الوجه الثاني لا فرق بين الاجناس للعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات
وغيرها بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء
بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه
الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور
لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية
الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة
ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ان يمتنع بقاء اللازم واما ابو هاشم فادعى الضرورة
في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء
الاعتمادات كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في
الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين
الطبيعيين معللان معللين بهما الرطوبة واليبوسة فاذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا
ذاب وظهرت رطوبته التي كانت فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها تكلس اي صار كلسا
وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها وترمد اي صار رمادا اذ النار ميزته ببساطتها فانها الرطوبة
القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف فيتفتت ويترمد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين
بالرطوبة واليبوسة لما ذكره في الماء والزيبق فان الزيبق اثقل كثيرا واضعافا مضاعفة مع ان الماء ارطب
منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير
موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودان قبلها وانما حدثت الرطوبة واليبوسة
فيهما عندها باحداث الله اياهما على سبيل جري العادة وهما اي الذهب وما منه الكلس قبل ان يعمل فيهما
النار كيفيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه
كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار الثقيلة التي وقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها بالكلية
فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال ان الاجزاء اليابسة الظاهرة في حال
الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا فكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي يحصل
منها ما سياله بالحل كما يفعله اصحاب الاكسير مع انها قد خرجت بهذه النار جوابا لنا اي القول بوجود الاجزاء

المائة فى الدهن والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حد الثقل ونقع للاماين عن المحسوسات اذ يجوز
ح ان يكون بين ايدينا انها دجاجة ولا نحس بها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق للامام ان للذاهب بعد الاذابة
رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع السيلان ابعد من دعوى الرطوبة فى الاحجار المحسوسة
يبوستها ومنها انه قال الجسم الذى يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث بما فى
جزء الخشبة متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا علاه صعد الهواء الصاعد
بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب فى الماء قال الآمدى يلزم على
الجبائى ان الذهب يرسب فى الزيبق والفضة يطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث به الهواء
ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اى عن الجسم الطافى الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر
فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الاخرى
فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء
الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى والوضع الحاصل بين اجزاء الهواء واجزاء الطافى فاذنا اى افاد الهواء
والاجزاء الاخر حالة تلازم موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون مركبا من
اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن ساير الاجزاء وجاز
ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وجه مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين ان يجب
انفصال الهواء ورسوب ساير الاجزاء وقال ابو هاشم انه للثقل والخفة اى الرسوب للثقل والطفو
للخفة وسماهما اى الثقل والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم فى نفسه كما مر يقتضى احدهما الرسوب
والاخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب فى الماء فاذا اتخذ
منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذى جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل فى الحالين واحد فلو كان
الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلف الثانى ان حجرا بعينه يرسب فى الهواء والف من حبالا يرسب
فيه مع انه لا نسبة لثقل الحجر الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاوردناه ههنا
وجعلناه فرعا بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات
فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والتفرع فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم
ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه بثقله الزايد على ثقل الماء يغلب
عليه ويحرفه باقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان ان الجسم مع مساواته للماء فى الحجم مثله فى الثقل نزل فيه
بحيث يماس سطحه الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوى
فى الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه بعضه وذلك النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك
الماء الذى ملئ به مكانه موازيا مساويا فى الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه فى

الماء الى القدر الباقى منه فى خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين
معلوم بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل فى الماء الا حين
الى ان تنحى من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يتاتى بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة
فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية
المتخللة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى قاوم الاجزاء
الثقيلة ودفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط فقرانا ان لم نثبت لزوم الانفصال عنهما على
ما قررنا وظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم
اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بخلق الله فى الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب
انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات يخلقها فى اجزاء الماء على طريق جرى العادة
وانما لم نذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائى للهواء اعتماد صاعد
لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشب على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما
ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل
عما هو متثقل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتثقل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او
الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كما عرفت اى لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى فى
الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسرت كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام
فلا ينفصل حتى يرسب الخشب فى الماء ومنها انه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل اعتماده
مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به
من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو خلى كما هو شق الهواء الذى
فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج
لضغط الماء الهواء واخراجه من ذلك الوضع بثقل طائفته وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان
اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته
وكان يجب ح ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى
واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اى للحركة و
السكون هو الحركة كما يشاهد اى يشاهد التوليد فى حركة اليد بحركة المفتاح فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح
فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد كما يشاهد فى حركة الحجر فيسكنه فى الموضع الذى يقصده الحجر
اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها لا من الاعتماد والذى يحركه
وقال ابنه المولد لهما اى للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اجتمع عمود يمكن انقطاع

فانا نعلم انه لو شد عمود منتصب كذلك واذ عمد بدعامة ثم اعتمد عليه متعمدا الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود
الى تلك الجهة فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت الدعامة سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك
المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد والمراد بتولدها منه انه ما سواه سقوط
الى تلك الجهة الا الميل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه ولان حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه
امتنع حركة اليد لامتناع التداخل بين الاجسام والمتأخر لا يولد المتقدم وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب
الزمان بل هما معا فيه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت
اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين
يتولد منهما اي يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى فتمسكهما فان تمسك الجبائي
دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب
ح تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما عرفت كان
هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى جهة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي لو كان حركة
المفتاح متبعة لحركة اليد لكانت هي متبعة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من
القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك
يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها
من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز
ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت
ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابي هاشم لا يتم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان
حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما عرفته
ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا ان حركته الهابطة متولدة من
حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل من حركة الهابط
بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع
الخلاف الذي قبله فلذلك قال المصنف ثم قال وعلى الروايتين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول
فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الى غاية للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة الا
الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية
بان يتولد من كل حركة من حركات الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد
الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كل
الاعتمادات المحلية يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل

في الاع

في الاعراض على الروايتين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبداء القاسر بسبب
مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فليست
طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب
اي الى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في
مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي
في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجلب الذي افاده القاسر ثم المجلب يضعف قليلا قليلا
لمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجلب مغلوبا واللازم غالبا فح يوجب الاعتماد اللازم
النزول ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد
لا اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما
ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا استبعاد ان يكون بين الصاعدة
والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق
ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير
غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور ح
حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اي
الاستدلال الذي نصر مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة
والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع
الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى
قوله اذ بحث تولد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال به بل
حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الصاعدة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا
او لا ثم حركة نازلة فان المتولد عن الرمي فلا محذور في اخراج الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركات
الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة
مولدة للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك
لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجلب غالبا في
آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا **المقصد الرابع**
الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل اثره ولا ينغمز تحته
واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف
عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية

قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم الغامز فهو على هذا التفسير ضدها
لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لمثل ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين
ليس كذلك فتعين ذلك الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول
عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة
المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة
له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا
هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس** الملاسة عند المتكلمين
استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا
القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان
للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم
النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة **المبصرات** قال في المباحث المشرقية اللائق ان
يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة
بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات واما ما عداهما من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير
ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل
هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم
توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف الملون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا و
بالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة
بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة
وراكبها ونحن اذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس
انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما
فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن
زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن
تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا

لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء صح

لا نعني

لا نعني به ما يمكننا من تعريفهما تعريفا تاما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان
الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما عبر بقيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف
في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي وكيفية لا يتوقف
ابصارها على ابصار شيء آخر وعن ان اللون كيفية اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء
فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما
واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم
فقال ونجعل مباحثهما قسمين **القسم الاول في الالوان** وقدمها على الاضواء مع كونها مشروطة
بها اما في رؤيتها او في وجودها على ما سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم
مقاصد ثلثة الاول قال بعض من العلماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة

القدماء — الاول صح

الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر
وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما
في البلور والزجاج المسحوق سحقا ناعما فانه يرى فيها بياض مع ان اجزاءه هما المتصغرة لم ينفصل بعضها
عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض الثخين
من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض
فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الماء
والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء
اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء
الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى
السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم
البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان والقابل لها يكون خاليا

كلها

عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما
لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص
مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا منافيا و
القابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم
حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده كون البياض لونا حقيقيا في
شيء من الصور وقال في موضع آخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء وقد يحدث في الماء

وقد يحدث البياض بطريق اخر سوا طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا
يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يحكم فيه البياض
لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما كان ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية
وبغتة لكان ذلك خشونة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة وهو خل
طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم تصفى الخل حتى يصير شفافا في الغاية ثم تخلط بهذا الخل المصفى بماء
طبخ فيه القلي والا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء وكانه الدمعة فانه
ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس
ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده
فدل ذلك على كثرة الارضية وفي المباحث المشرقية انه اذا خلط بهذا الماء ان ينعقد فيه الخل
الشفاف من المرتك فيبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان
متخلخلا ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان جلاء ماء
القلي ولي التفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل ان
يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتحليل البياض سبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على
الحس والاوجب الحكم لكون الثلج ابيض جميعه الثالث ان الانتقال من البياض الى السواد يكون بطرق
من الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية كذلك حتى يتسود وهذا
هو طريق البلاذج كانه ياخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى
يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية
اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها
الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو
الضوء الذي هو قيل يستحال بعض الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع
فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق
مختلفة فان ثبوتها متوقف على شوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرئي وليس
في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء
شيا غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما
كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء وكان مثل الغمامة التي تشرف عليها
الشمس ومثل الدخان الاسود تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء او صفرة
ان كان السواد مغلوبا وكان هناك عليه بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سواد السر في

اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى اخر ما سياتي تفصيله فقوله ولولا اختلاف ما يتركب عنه هذه الالوان
المتوسطة عنها لا اختلاف الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء ما يفعل السواد تجربة اي اذا
انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم اخر لم يصر المنعكس اليه اسود فعلم انه لم يكن الا السواد وبياض
على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان ح انما هي لاجل اختلاط
الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض
الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي في هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك
امور مختلفة لاجلها تحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الخارج كما جاز في اللون الواحد
ان الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما
لان الطبخ افاد فيهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل
يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افاد فيهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض
قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بحقيقته في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون
للهواء المضيء تاثير في التبيض قال المصح اذا تقرر ذلك فانه قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض
فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية
ومنها حدث مع هوائه قد صرح فيما ذكرناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتفاد
وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال اما انه هل يكون بياض غير هذا فلم نعلم بعد امتناعه
ووجوده وسياتي كلام في هذا المعنى لنا استقصا واشارة الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض
قد يحدث بطريق اخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا و
وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كان سدادا به يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع
مجال اعتراضه عليه وتقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع
ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة
احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث الكون وليس ذلك الذي قلنا
به ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في
الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان
الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان
هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجود
اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب
على انحاء شتى فاذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا اختلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي

اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالط النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت
غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق
فالخضرة والخضرة اذا اختلطت مع بياض حصلت الزنجارية هي الكهبية واذا اختلطت الخضرة مع سواد حصلت
الكراثية الشديدة والكراث ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلي ان خلط بها حمرة حصلت
الارجوانية وعلى هذا القياس حال ساير الالوان وقال قوم من المعتزلة ان الالوان الاصل فيها خمسة السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمس الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه
الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر
منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان ساير الالوان مركبة منها
والحق ان ذلك اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم
واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اى مما ركب منها فلا سبيل الى الجزم به
ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة
مركبة منها فالواجب ان نتوقف فيه **المقصد الثاني** قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء
شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه واذا اى اللون
غير موجود في الظلمة [illegible] ان شرط وجوده ح بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل له عند الضوء اللون
المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اى عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العايق عن رؤيته
وهو الهواء المظلم اذ لا عايق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع عن الابصار فان
الجالس في غار مظلم يرى من الخارج اذا اوقد نارا او وقع عليه ضوء ما والهواء الذي بينهما مع كونهما
مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عايقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين
الجمهور وهو مختار الامام الرازي ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زايدة على ذاته هو
المحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الظلمة في الرؤية لعدم شرط الرؤية
لا لوجود العايق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء
اى بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك لا يرى
الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان
يضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف
فلكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء
كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها ومنها يوجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات
ينتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد

الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون
المطلق في ضمنها قال ومحكى منه انتفاء اللون مطلقا فاعرف بان ما ذكره محتاج الى الحدس
فلا يكون حجة على الغير مع ان القائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة
بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت
متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي عليه وفق مشيئته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما
من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سياتي في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نتعرض لمسائل الا
على مذهبك لما مر واصنعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها
المقصد الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة والدليل عليه انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء
والعكس اى لا يرى الخارج الجالس مع تساوي نسبة الحال المذكور من الجانبين الا انه ليس الظلام امرا موجودا
قايما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم يجد منها الاخر اصلا لوجود العايق عن الرؤية بينهما فتعين
انها عدم الضوء وح ينبغي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى
فلذلك اختلف حالهما قال المصنف ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء
المحيط بالرائي فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة محيطة به اى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي فقد يكون ولا
الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عايقا مع اختلاف حال الجالس والخارج
في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى
اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا انا اذا
اغمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في
جفوننا بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة
امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة شرط الرؤية بعض الاشياء كالتي يلمع وترى بالليل من الكواكب
والشعل البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرط الرؤية بها ورد بان ذلك
ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل
عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن الضوء القوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس
به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر
الانسان ح يصير مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره
ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلا يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى

ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث **القسم** الثاني من قسمي المبصرات الاضواء وفيه مقاصد اربعة **الاول** زعم بعض الحكماء والاكثرون ان الضوء اجسام صغار ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء ويبطله وجهان الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما غير محسوسة بالضوء البصر فلا يكون ح محسوسا به والضرورة تكذبه او محسوسة فيستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها يستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة فينفذ نور البصر فيها ويتعلق بما ورائها فان صفيحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك قد يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم تكثر موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يستعمل بكلما كان الاستحسان اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا يرى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها ستارا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه فيتعين ايضا فكانت حركته الطبيعة الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبايع مقتضية للتحرك في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم وجما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة فاذا اي فذلك اي عدم كون ثم سددنا نافذة دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وسقوطه ولا يعدم ذاته واللازم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين سببا لاحدهما ولا يبقى لاحد على حاله الذي كان عليه بل يعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض لا يعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انعدام الجسم بالحيلولة منه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه ينحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل متحرك ينحدر عن المضيء ويتبعه اي يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه اذا كان صقيلا الى جسم اخر والانعكاس فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركة وهم محض وتخيل

زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار

ويحمل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء في المقابل للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل اليه اي الى القابل ولما كان حدوثه فيه من مقابله مضيء عال كالشمس مثلا تخيل انه تحدر من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان متحدرا لرايناه في وسط المسافة فالصواب ايضا انه يحدث في المقابل للمقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذات الى قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه اي في حدوث الضوء في ما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن ان ثمه انتقالا وحركة السهم الى المضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد عليهم ايضا الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل انتقالا صاعدا مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما من للمعرفين بازاء الضوء ليس جسما بل كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فالحس يتنبه من تلك المراتب ثم لما كان ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زايدة عليه فان اورد عليه انا ندرك التفرقة بين اللون المستتر وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستتر وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى ظهر خفي اللون لا لخفاء في نفسه بل لعجز البصر عن ادراكه هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القايل به اعترف ان ثمه امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فيبطل مذهبه لهذا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيها اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول ذلك القايل الامر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث اذ لو نقله فلا يكون الضوء زايدا على اللون و

المستضيء

وقد يبحث في المزوج بحدة الالوان بحسب اشتداد الضوء وضعفه سواء كانت متفاوتة في الوجود او مجتمعة
في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا
الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان
زعموا ان ذلك الظهور مجرد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الظهور امر
عدمي نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء
ظهور اللون معنى مع انه عطف على ذلك اي ولانه يجوز اشتراك الامور المخالفة بالماهية في امر ذاتي
او عرضي فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي
له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض مماثل في الماهية للضوء
الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل
بل المراد زائدا عليه واذ قد ضبط هذان الوجهان والمعتمد فالرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا
وقع عليه ضوء ترى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا فانه
يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من
الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه باطل
لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل على
الحس بما اذا نظر من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى
كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج
فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس
فانها الغاية في الاضاءة التي تزول فيها ضوء ما عداها وهو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا
لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة
كان اللامع بالليل قد رسخ الظهور وظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا يعوي بنور
السراج الى اللامع لم يدركها لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء فقط
هذه الاضواء الا اشياء بسبب الاظهور الوانها عند الحس كما زعموا الا انها ليست الا اختلاف الوانها عند
فلا يكون كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا التمثيل اي ايراد مثال غايته تجوز ان يكون
لذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف
الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ
قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون
اللامع مثلا ضوء مغاير للونه لا نراه في ضوء السراج **المقصد الثاني** في مراتبه اي

مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء اي وقد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في
ذاته بعد اطلاقه على ما يعمهما وغيرها كالشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة
ضوءها من مضيء اخر والقائم بالمضيء لغيره نور اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض
المستضيئين بضوء الشمس فلا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال تعالى وجعل الشمس
ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره وهو الحاصل كالظل على وجه الارض
حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكما يحصل على وجه الارض
من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته
او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلث وقد يغير الظل الحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل
على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من
مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول ~~هو الحاصل من مقابلة المضيء~~
~~لذاته والثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول~~ والضوء
كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد
من الاخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في
البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول
مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها
في القوة والضعف وكما تراه اي كالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا بحسب الكوة
اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت
اصغر كان ذلك الظل اضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الضعف الى غير النهاية
اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر لذلك
ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان
الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء
اولا وانما اورده ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء
منهم من منعه وجعل شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم
فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للاخر والدور
دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين وبطله اي بطل قول
المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء يتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية
المختلطة به اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة

هو الظل كما مر حاصل

الخزانة

للضوء سبب كونها مشكوكة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان يكون الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على اضاءة الهواء بوجه آخر ايضا وهو انه لو لم ينكشف الهواء بالضوء لوجب ان نرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم يشتغل على ذلك التقدير بضوء اقوى يمنع الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس اي الهواء كالحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في روية المتكيف او الضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في روية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء اي جعل ضوئه مشروطا باللون المقصد الرابع ان ثمة شعاعا هو الضوء فيترقرق اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعني ذلك الشيء المترقرق ذاتي للجسم اما الذاتي فيسمى حينئذ شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى حينئذ بريقا كالمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء فان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره النوع الثاني من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اي مباحث النوع الثالث قسمان القسم الاول في الصوت قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهيا كساير المحسوسات الا انه قد اشتبه عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم القصور العالية بالاصوات الهائلة والصوت ليس ملموسا فهو غيره وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه بنقل حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلوق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين ان

الدوران ههنا ليس بتام لا وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي بما ذكر فان الباقية تفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد وانما كانا سببين للتموج لان بينهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف وشدة اي لذلك الهواء للتغليب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا ينصادم الامواج ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا استعداد له للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد ان كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت وقد يقال انما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة شرطا للاحساس لا للوجود في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع او القلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن المقصد الثاني الصوت كيفية قايمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامع لا لتعلق حاسة السمع به اي بالمسموع الصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها بها كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما جاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف بها الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان للصوت دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وثانيها الاحراز با

اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لظهر الابنوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتقال
والوصول الى الصماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثانى انا نعنى الصوت يميل
مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة فمن كان من جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان
بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء
الحامل له ويحركه الى الجانب الذى يهب اليه فدل على ان سماع الصوت موقوف على وصول حامله الى قوة السمع
الثالث انه اى سماع الصوت متأخر عن سببه اعنى سبب الصوت تأخرا ما بينا فانا نشاهد ضرب الفاس على
الخشب من بعيد ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان متأخر زمانيا يتفاوت ذلك
الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة حتى تصل الى صماخنا واعترض
الامام الرازى بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد
السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما احتج على
ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ
جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء
الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء
الحامل للصوت فيه اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية باقيا على شكله الذى بسببه تكيف
بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا
سماع اصلا قلنا شرط بقاؤه على كيفيته اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت الممنوح على التموج ج
ولا يبعد ان ينفذ الهواء فى المنافذ الضيقة متكيفا بها اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص واطلاق الشكل
على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل
التجوز فلم يرد بانه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا للشكل على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى ان حدوثها فلا
ان يكون سماعنا اياه قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظ مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه
ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع
واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد ولكن
الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع
مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعده منتفيا **المقصد الثالث**
الصوت موجود فى الخارج اى فى خارج الصماخ لا انه انما يحصل فى الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج
الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسببه الصوت ولا وجود له

فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ واذا ان لم يكن الصوت موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط لم يدرك
جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم يدركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة فيها فوجب ان لا يدرك الصوت
من اى جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشى حيث تلقاه ويصل ذلك الشى اليها الا فى المسافة
لم يتميز عند لمس اليد جهة اى جهة ذلك الشى الملموس ولم يدرك انه من اى جهة اما انا لكنا ندرك فى بعض الاوقات
جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك
ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون ح بعيدا عنا لينافى ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط
بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول
حقيقته بل ايصاله الينا ولما هو فى حكمها من القرب ولذلك اى ولان الصوت موجود فى الخارج الصماخ يميز
بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجوده فى الخارج الاصح ومدركة من حيث
هى هى كذلك لما امكننا ان يميز بينهما بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لا بتنائه على ادراك الصوت فى مكان
القريب والبعيد من السامع ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر اما ادراكنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل الى من الابعد فى زمان
اطول لكن مجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب
والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة
التى ورد فيها وورد فال الحاصل انا عند ما حصلنا يرد علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذى فيه عند
الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتأملنا فيما دى ادراكنا من الذى قد وصل الينا ناحيله
الى ما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شى مما ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى حسبنا ندرك
الوارد وموروده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد موروده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها او
ان لم يبق فى المسافة اثر منبها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين
الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحا التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين
لا نراهما ويبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد
الاخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه يجب ان السامع
يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة
بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فبقى ان تكون
مدركة الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر
المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت
اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بحس الاخر بالسمع

الايرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا يكون الرائحة حاصلة فيه حتى يدرك بالشم
لا يقال انما ندرك للتوجه منها اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة
لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول ونميز بين القرب والبعد لان اثر القريب اقوى
من اثر البعيد فان التموج مثلا اذا كان قويا كان الاثر الحاصل عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك
امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد
كما ذكرتموه فى الدليل الثانى لانا نجيب عن الاول ان من سد اى بان من سد احدى اذنيه التى تكون جانب
الصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن
المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع منهما ونجيب عن الثانى
انه اى بان السامع يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك
لوجب ان يشتبه علينا الحال فى القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين فى البعد
مختلفين فى القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما
فى القوة لذلك لا لتفاوتهما فى انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج
الحاصل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار اعنى الملاسة منهما والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار
دون الجبل رجع ذلك الهواء المصادم بهيأته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى الخلف وتكون تلك فى
التموج باقيا على هيأته كالكرة المرمية الى الحائط القائم لما ينبو الكرة عنه الى الخلف رجع جواب اذا اى رجع
ذلك الهواء فتعترى تحدث فى الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت
الاولى على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده فمن حال على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى
اى سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته
فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق فى الهواء الصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا
لو لم يحصل فيه بسبب مصادمته ورجعه تموج شبيه بالتموج الاول كما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون كذلك الحال فى التموج الثانى الذى كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء
المصادم يرجع منصبا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفة
ومبادئه وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفصيح الثانى فقد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال
الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء اخر لامتناع
الخلاء فيكون تموج الهواء الاخر سببا للصدى وانت خبير ان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء
الاخر الى المكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد
الوجهين كما مر انما لكن قد لا يحس اى بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت و

الصدى فى زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يميز عنهما اى بين الصوت وصداه
فيعجز الحس عن التمييز من الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات والقباب الملس الصقيلة
جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة
التى ترمى الى شئ لين فلا تكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس
ضعيفا والحادث هناك الا صدى ضعيف حتى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم
العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره فلا يسمع الصدى اما لقرب ما بين
كما مر واما لانتشاره كما فى الصحراء ولذلك اى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغنى فى الصحراء
اضعف منه فى المسقفات اذ ليس لصوته فى هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت فى المسقف فيقوى فتضاعف
صوته بالصدى المحسوس معه فى زمان واحد بخلاف الصحراء اذ لا ينتشر هناك الصدى ولا يوجد فيها
على القول باشتراط العاكس القسم الثانى فى الحرف وفيه مقاصد اربعة الاول عرفه اى الحرف ابن
سينا بانه كيفية اى هيئة وصفة تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت اخر مثله
فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع هذا التعريف واما الكشف عن مفهومه فهو ان يقول قوله تعرض للصوت
اراد به ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الان للزمان ليتناول الحروف الانية وهذا اشارة الى ما
ذكره الامام الرازى من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد
الا فى الان الذى هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان
يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الانية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى قال ويمكن ان
يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الان للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ
قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لا يكون ومع ذلك يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الانية طرفا له
للصوت عارضا له عروض الان للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله فى الحدة والثقل ليخرج عن
التعريف الحدة اى الزيرية والثقل اى البمية فانهما وان كانا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت
يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت
اخر مماثل فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا فى المسموع ليخرج الغنة التى تحصل من تسريب
الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحة التى هى غلظ الصوت
الخارج من الحلق فان الغنة والبحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت
يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع
من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة
ايضا فالطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة صرفا او الماخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع

الحروف الحقايق البسيط من الاعيان عند شارح الفصوص الحروف العاليات هي الشئون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة والى اشارة الشيخ محمد العربي بقوله كنا حروفا عاليات لم تقل متعلقات في ذرى اعلى القلل تو

قبلهم

وان كان يشتمل منهما المسموع فان الطول انما حصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل لا في ذلك الوقت وليس بمسموع واما لون الصوت طيبا اى ملايما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه والى ذلك اشار بقوله والمسموع لا يختلف باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاء ليست مسموعة فلا يكون اختلافها منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف والحاصل فماهية الحرف اوضح من ذلك الذي ذكرنا بعرفها الامرين ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شي منها معرفة حقايقها وكان المقصود مما ذكرنا تعريفها بل بحواصها وصفاتها المقصد الثاني الحروف ينقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فانها ان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية مع زمانها بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما انية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في اخر زمان حبس النفس كما في لفظ بت وقط ولد او في اول كما في لفظ تراب وطرب ودول واو في ان يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والان بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما انية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افرادها الآنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في لفظ الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها اني الوجود الا ان

الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اى الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حرفان مختلفان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالتاء الساكنة والمتحركة فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون حرفا صامتا بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شي من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول الاختلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه اى امكان الابتداء به قوم للتجربة اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظ بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك منهما الا اشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه اخرون لان ذلك اى عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في لغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا فكثيرا ما نرى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشا من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبادي الالفاظ لذلك لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فيجوز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اى جمعهما قوم كما في الوقف على الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد وگوشت ومنهم من منعه وجعل ثمة مصوتا فيجتمع ثلث سواكن اى فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان للنقصان

في النقصان للمصوتات الا بهذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها و مددتها لم يمكنك ان تذكر المصوتات الا باستئناف صامت او بجعل المصوت تبعاً له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وانقلها الضمة لحاجة الى مزيد تحريك للشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد حصل الحركات [illegible] المصوتات فلذلك التئم المصوتة الى المقصورة هي الحركات وممدودة هي حروف المخصوصة قال [illegible] الحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حينئذ وحسا اني والحركة زمانية والان متقدم على الزمان فانما يوجد في الان الذي هو اول زمان وجود الذي كان سابقا على المحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الاني في الان الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والثاني باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يتبين بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الساكن المتقدم على المصوت المنافي المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

النوع الرابع

من الكيفيات المحسوسة **المذوقات** المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما مختصر ولولا ذلك لجعلها ردفه للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يفسده ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين على ما يجذبه ويحفظ به اعتداله ومكان رديفاله وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من غير تميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان **الاول** اصولها اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف والمعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان

ابعاض

دون

او اللطيف

الطعام

انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي الكثافة واللطافة غير محصورة فجاز ان يكون لكل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة طعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحجارة والزرنيخ والحنظل البتة يحس من كل منهما بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا للاختلاف بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان العفص والقابض نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث ما سياتي بيانا وقنعت بعض النفوس طمأنينة بتلك الوجوه فقال فالحار اي الحار كما هو المشهور في الكتب المشهورة ان الامر كذلك كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الالة في افاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي تدركها اذ من شأنه التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اي يفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملائمة لاعتدال الشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دونه اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اعماقه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان تكون المرارة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا جرم من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف عن الحرارة والحرافة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي لان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اي تكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف

غير ملائمة

دون

ويفعل الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي متوسطة بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة م



وبحمضة اى بحموضة كون الملوحة متوسطة بينهما اذ اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة
وهذا اما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة مائية قليلة الطعم او عديمه باجزاء ارضية محترقة يابسة رطوبة م
المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا احترقت امرت ومن هذا السبب يتولد الملح
وبصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى
ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد والبارد يفعل في الحار الكثيف غير ملائمة اذ من شان الكثيف بنضيد
الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التعريق ولذلك كانت الكيفيات
الحادثة بواسطة التعريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
ايضا مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف والى ما اشار بقوله ففي
الكثيف اى فيفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف يعني ان الكثيف لمنع
البرودة عن النفوذ في باطنه وبها يجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا ضعيفا
فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف
لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل كثيرا مما في القابل الكثيف فيحدث فيه ما يكون عدم
ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير اعني الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اى الفاعل البارد
يكثف القابل اللطيف ببرده ويغوص فيه للطافته اى بسبب لطافته فينضعف فيه تاثيره فيكون عدم
ملائمته اى عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب
بين بينهما باقل مما اشرنا اليه ولذلك اى ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص
لشدة برده وكثافته كلما ازداد نايئه ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج له ازداد حموضة
ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف
البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية
عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون
العفوصة فلانه اشار بقوله اذ العفص يعصر ظاهر اللسان و باطنه فينفر الطبع عنه نفرة شديدة
والقابض يعصر ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد
يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين
فيحدث منه طعم ملائم وهو اى ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين
القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا ما ملائما جدا هو بين التفريق و
التكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة
للامزجة المعتدلة والدليل على ذلك انها غذاء القوى الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين

بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيتبدد اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحدث منه
بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون
تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة من ثم تمائز الكثيف والكرش م
واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المزاج لضعفها والجرم الحامل لها لا يتغذى فيه لتوسطه
بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اى تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة
لا لمادته ولا لكيفيته اى طعمه فلا يحصل به اى بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة
دون التفاهة ومن هاهنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة
احساسا متميزا او يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف
بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته لقوامه فلا يتحلل منه
من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي
هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر وغيره من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم
قوى حاد كما يجري اى يحصل الصفر زنجارا والرصاص اسفيداجا وهذه يسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية
وهذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها
كما عدوا المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم
ان المعدود منها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع
المرارة والتفاهة في الهندبا وقد ذكروا ان الحس الطعوم الحريف ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف
اقوى على التحليل من المر ثم المالح كان مرا يكسر برطوبة باردة كما عرفت من سبب حدوث الملوحة
ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد
الطعوم العفوصة ثم العفص ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد
فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم يميل الى الحلاوة
والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومنع
هذا قيل ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب
شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك ما سترح وبعض الغبار
والخار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والبراع دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا
بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم انما هي في المركب الحاصل من اجزاء مختلفة
الطعوم واما العارض فادون ذلك ونفصله الى الكتب الطبية المقصد الثاني

في التعادل

هذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة كما مر ويركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من
اجسام ذوات الطعوم البسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا اركبت احس من المجموع طعم
واحد مركب من تلك البسايط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة
على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب ولا شك ان كل واحد من
التركيب والتركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض
من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا لما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة
لكنه يحلل مع البارد المذكور كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيحتمل ان يكون منقضا لما ذكرنا
من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اي الافيون يحرك
ويسخن ويبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل
بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي حتى يخلو مركزها اي مركز الروح فانه يحرز
نابية فيحصل العرض منافي من الافيون تبريد فان لما زال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة
بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل ينسب على الفرا زال عنه
الافيون بحرارته ما كان لمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها ينفعك
في مواضع عديدة ثم من الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحصف
بضم الضاد الاولى وضمها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة من ملوحة ومرارة
كما في السبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرارة في
العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة و
التفاهة في الهندبا كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية
يشبه ان يقال ان هذه الطعوم التي هي كيفيات انما كثرت بسبب انها كما تحدث بعضها ايضا فيركب
من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسي امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص يتميز
مثلا يسبب ان يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض من المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة
وطعم اخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة فعلى هذا القياس فلا يخرج
ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة في انفسها بل يجوز ان يكون تعددها وتغايرها مبنيا
على هذا التحليل وقد احتمل الشيخ هذا المعنى في قوله وربما ينضم اليه اي الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس
بينهما اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك
كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة وكاجتماع تكثيف وتجفيف
مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فاذا

يونا

يونا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع ذلك المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان
حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع **النوع الخامس**
من الكيفيات المحسوسة **المشمومات** المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه
لمية احدها باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال للملائم طيب والمنافر منتن وثانيها بحسب ما يجاورها من
طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة وثالثها بالاضافة الى محلها كرايحة الورد والتفاح وانواع
الروايح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها **الفصل
الثاني** من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات **في الكيفيات** اي المختصة بذوات
الانفس من الاجسام العنصرية فالمراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات
توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم
والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها
للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول
النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة
التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثها فان كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها
اي مستحكمة فيه بحيث لا تزول اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة والا وان لم تكن راسخة سميت حالا لقبولها
التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما عارض مخالف مفارق لا يتصل فان الحال بعينها تصير ملكة
بالتدريج الا يرى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا يكون في ابتدا حصولها
حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد يكون صبيا ثم يصير
رجلا فالحال كما ان تلك الكيفية قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان
الكيفية النفسانية قد يتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر مثلا
بذلك حال الموضوع في تلك الكيفية حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان مستحكما راسخا فهذا الفرد
ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه ومن الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع
خمسة كثيرة المباحث فذكرا اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من
اللذة والالم وغيرهما **النوع الاول** قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة
اياها وفيها اي في الحيوة مقاصد ثلثة **الاول** في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال
النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص
المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى
فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي فيفيض منها اي من

النفسانية

الحيوة

تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتحصيلها اذ حصل في مركب
عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدا قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى
اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العليم
فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتنوعة بحسبها وهي غير القوى الموجودة في الحيوة وقد يتوهم ان
الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى تستتبعه لهذه القوى كما ذكرناه
فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير
قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اي على التغاير المذكور انها اي الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ
هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى لا يرى
ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو
الذابل فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية
التي هي القوى المدركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله وقد توجد
اي الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا
توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد يوجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون
الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس
القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان
من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يحتاج اليه من الاراء للمطلوب منه والجواب
عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اي ان قوة الحس والحركة مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون
الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اي عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها
والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان
القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي وكذلك
المفقود في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ايضا ان ما هو
قوة التغذية في الحي موجود في النبات حتى يلزم تغاير الحيوة لقوة التغذية لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان
وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي لقوة التغذية في الحي وليس يلزم
من اشتراكهما اي اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة **المقصد الثاني في شرط الحيوة** الحيوة
عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر لصورة نوعية مخصوصة ولذلك
الجسم كيفيات بينها اي بين هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاجي خاص وغيره
فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن الخلط مزاج معتدل مناسب

لنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني
المتولد من لطافة الاخلاط الحامل لقوة الحيوة الى الاعضاء المدون على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء
المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير
المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة
كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة لكنها
عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي الجواهر الفردة يقوم بها اي بتلك الاجزاء
التأليف الخاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان
لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد
ونحن معاشر الاشاعرة لا نشرطها اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة
في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من الوجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل به مذهبهم
اي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم
بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل منهما
حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور
لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا
بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين متماثلان في الحقيقة وكذلك الحيوتان
متماثلان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت والجواب عن هذا الاستدلال انكم ان اردت
بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها يقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا نسلك في استحالة لكن نمنعها
فثم لغو هو ان يقوم الحيوة الواحدة لمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم
ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يجوز قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه
سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من
الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل
جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد
الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان ابدا لاختصاص
في شيء من الجانبين في نفس الامر ممنوع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشي اما من احد الجزئين او من
احدى الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او رجحان عندنا لم نعلمه لان عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه
فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية
وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من غير عكس لكن قيامها

الجزء الآخر مشروطا بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا المقصد
الثالث فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فالظاهر ان تقابل عدم الحيوة عما
بها على التفسير فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله
في الحيوان وهو ضدها للمعتزلة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود
والجواب ان الخلق هيهنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية مجاز كتقدير الموجودات
النوع الثاني من اقسام الكيفيات النفسانية العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة
بين العالم والعلم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو
اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق
لا بد منه في كون شيء عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم
صفة حقيقية ذات تعلق وهو قول جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل
النقيض وقد عرفت انه المختار من التعريفات عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثم امران العلم
وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة و
العالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا فاما للعلم فقط فهنا ثلاثة امور العلم والعالمية
والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا فهنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقالت الحكماء العلم هو
هو الوجود الذهني الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة واراد وا به الصورة الحاصلة
على ما صرح بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول
الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني
اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال
الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول
تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت
في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم هيهنا في الخارج فاذا لا جهة له الا الامر الموجود في الذهن وهو اي
ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو
المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم
متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعلومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون
العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن
قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي
ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة

ولحقية اي ذلك الموجود الذهني للاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان
الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور يعرض لها بحسب هذا الوجود ويختص فلا يكون عارضة
لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى
ان الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق
في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال
يقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان
يتصوره مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباههما ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول
الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض
لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في
الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية لتلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم لها عليها
لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها في الوجودين ويجوز ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الحيثيتين
وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة
في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت الصورة الذهنية
ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية
فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال
المتكلمون سواء كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية
المعقول في ذهن العاقل لزم من تعقل السواد والبياض حكم بضاد ذهنيا يكون قد حصل في ذهنه السواد
والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه السواد والبياض
لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة الوجه
الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة والجواب
عن الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة
بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود
الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية
المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة
بوجودات اصيلة في اللوازم التي يكون للوجود الخارجي اعتبار خصوصه مدخل فيها كما نبهت لي
من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم التنافي

الزمن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل
والسماء في ذهننا فان بهذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع عن الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس
فيهما ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في تباين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك
اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى
ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود اي زعم قطعا امرا واحدا وهي عليه اشتراكهما في الاحكام
كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم و
عن المادة وورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة
عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها فلا
باس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل
عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة
العلم فحيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته تعالى فسر العلم بالتجرد عن
المادة وحيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة
عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله
عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية
المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس علمه لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل
فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة
وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض وجودا ووجود لذاتنا والامنا ولذتنا ونميز بين
سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون
بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها مغايرة عن
غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك ولانها لو كانت عدما لكانت عدم ما تقابلها وهو اما الجهل
البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب
وهو ايضا لخلو عنهما معا كما في الجماد ولا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد
يعقل كون الشيء مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في
الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا
لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية
لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس حصول
ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة فالجماد ليس ذاتا مجردة قلنا هذا
اعتراف

اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول اما ان يكون امرا اخر مغايرا للصورة وذلك ما يتم عليه دلالة وان قاله
جماعة واما الاضافة فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر
والمشعور به واما انه هل يتحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر اخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك
لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما يلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة
المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته او بصفات ذاته اذ لا يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية
لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها
موجودات ذهنية والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الاخر واخرى بان علم الشيء بذاته
وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته
ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فقط
فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان
التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها فاعلة لان يكون عالمة بشيء من الاشياء
مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء
عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات
الخارجية فانما يندفع عنه باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى
ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من فساد ما ادعاه بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن المقصد الثاني العلم الواحد الحادث
قيده بالحدوث لان العلم الحادث الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين
اي على سبيل التفصيل اذ لا يحصل خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة
الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة
قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من لم يجوز من اصحابنا بذلك
القدرة الحادثة لا يتعلق بمقدورين على اصلنا كما سياتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين
فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من
المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز
تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدهما عالما بعلم واحد بمعلومات لا يتناهى وهو باطل قطعا
وقد عرفت وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيا والحجة
بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين و
الكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يستند احدهما عند الاخر هذا دليل ان على المذهب

الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء
يسد مسد نفسه والتالي باطل فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان
التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر تعكس الحال فلا يتصور قيام
العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور
متعددة وساير اي وينقض ايضا بساير الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فانه له
تعلق بالفاعل الموجد وتعلق آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك
فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يكون هي ماخوذة
مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة
وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين
في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول
من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين
فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه
اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يتعلق علم واحد بهما
المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي
كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد و
البياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز
الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم
اذا جاز العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقايل ان يقول انهما اذا علما بعلمين — الانفكاك بين
جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله
قد نعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين الذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك
الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة واحدة و
عدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة
وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا
للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين
ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان يكون صفة
واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل
بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل ايضا لكنه خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة
واحدة

واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم
القايل المحال وانما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضادين فان العلم بمضادة
شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وهكذا الحال في الاختلاف والتماثل وساير الاضافات
فيتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه
من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله
وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الايمة المعروفون
من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المامون
انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم
ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز
الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم انه اي بما علمه من الجفر و
الجامعة لكن ذلك ضروري البطلان وتقريره ان من علم شيئا علمه ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه لما ذكرناه من استلزام
العلم العلم بالعلم وهلم جرا فتحصل معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون عدة من هذه المعلومات معلومة
بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية
بالفعل وانه محال الوجدان يحققه اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك
العلم اذ قد نعلم الشيء ولا نعلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود في الذهن لا يمكن الالتفات اليه والحكم
عليه من حيث هو موجود فيه الا ان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات
لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد
ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل لكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير
محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال بنفسه الآمدي فانه قال في ابكار
الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور
الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القايل ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره نسبة
الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر
البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر
منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه
نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا
انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة
عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال المص واعلم ان الجواز الذي لا نزاع فيه والجواز

الجهل المركب

الجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه واعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم وليس بشيء ... عنه شيء الذين الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما

الخارجي مما ينافيه فيه يعني اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة
شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد
بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا
في نفسه لكن العقل لم يطلع على جهة استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون
السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق
المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة
المخصوصة مفهومة متعلق بها والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد به معلومان
وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من
حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على
سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم
المتعلق بالمجموع من هذا القبيل **المقصد** الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم
غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور
في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده
على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان
وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم
سوى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للتماثل بينهما ليس الا بالنسبة الى
المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقته ولا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير
مطابق وهو النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز
بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف بهذا الوجه لزم اشتراكهما في
تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر
ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا تختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة
ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء الى آخر لا يتصور
الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة فيما بين الشيئين فكونهما متماثلين انقلب احدهما الى الآخر
بسبب اختلاف العوارض مما لا شبهة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما
يقتضي انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات
فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة
اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيهما اي في اخص الصفات الاختلاف
في الذات

انقلاب المتضادين والمتخالفين

في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة لغوية وهي
ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر
الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال والحق ان الكل على ان
اعتقاد المقلد ليس على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد** الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه
ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له تقابل
العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي
العلم تصورا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة
ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه
وعاد الى التصور الاول وكذا الغفلة تقرب من الجهل ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود
ما يقتضيه وكذلك الذهول تقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق
بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما
معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة
لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل
البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات فليس اي الجهل البسيط
ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت
لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد
جميع هذه الامور المذكورة **المقصد** الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري
علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم
بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه
فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا
ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا
نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها
وكذا وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر
العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول جنسا مشتملا على
حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متساوية للافراد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف

اعتقاد المقلد

انما هو في ان حقيقة ادراك الحس بالحواس هل هي حقيقة ادراك العلم بالعلم اتفاقا او لا واذا فرض اختلافهما بالنوع
صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول كلامنا في مقام المنع
للاختلاف بالهوية بجواز استناد الفرق اليه او ذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانما يحتج
استدلالا اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم متعلقا اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو
بطلان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما من غير ان يدركه بالبصر فيحد تناولا او ذوق
فقد صح امكان ان يتعلق بطريق اخر بما تعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط من عدم الفرق بين ادراك الشيء
على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة **المقصد السادس** فيما يتفرع
على القول بثبوت الصور العقلية للحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في تمام الماهية
بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولهما معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية
فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية
يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية متساوية في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن
العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل
انتقاشها بها الثاني يحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك يقتدر البشر على تخيل
السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيم منها لا يحل في
في محل الصغيرة مجتمعة معه الثالث لا يمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول
عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحي
عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها
واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال
عن المادة المعنصرة لاستحالة قوامها ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومنها
ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور كلية بخلاف
الخارجية ثم انهم ذكروا ان معنى كون صورة الانسانية المعقولة امرا كليا بخلاف الجزئية امرين الاول ان اسم
الانسان مثلا لافراده ليس اشتراكا لفظيا ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظ
بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي
يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي يمتاز بها افراده بعضها عن
بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل من المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة
اذا استحضرت صورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة
ولواحق

ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى سائر افراده والمراد
بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت الصورة
اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا غير
تلك الصورة بخلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق احد منها الى النفس فتأثرت
منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها اثر لفرد واذا كان هذا
المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر غير افراده كفرس مثلا كان الاثر الحاصل في القوة العاقلة
بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة
بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة
لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى
فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها
لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شيء اخر وهو ان تلك الصورة
المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد
ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة
محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية يطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة
لا يتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في
مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة
مطلقا بل عن مطابقة ذات شاملة غير متأصلة في الوجود كما هي حال الصورة العقلية واعلم ان ما ذكر في تصوير المطابقة
التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في سائر الكليات
فتنسب الى حصصها التي هي افرادها بالاعتبار فانها انواع حقيقية بالعكس او يجعل ما عدا المعنى
المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها الثاني من الامرين الذين ذكروهما في معنى الكلية
ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها
صورة كلية ما علم بها وهذا الامر الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية في الماهية للمعلوم
بل يراه انه صورة ذهنية المساوية في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة يدعي
ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث
انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول
هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصور العقلية
حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح

للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل على المجاز والتاويل لكن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار تشبهها كان ذلك الشبح علم بالنار لا بغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلوم بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقولهم هي العلم غير الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه هي العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول كلامه هي ان المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لا ينتظم اول الكلام مع اخره الذي سياتي بلا حاجة الى تاويل كما تشهد به كل فطرة سليمة قال المص فيه اي في الامر الثاني المبني على راي الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لا نتعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل هناك بيننا تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم منهما في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فيتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصور بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما تتلى عليك ليتضح لك ان المعلوم مغاير للعلم واراد وانما في الذهن مكان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج فيكون شخصا اي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان المعلوم كذلك مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور فانها هي المعلوم بها الا ان يصار الى ان الامور المتصورة العقلية متصفة بالكلية بها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عينيا اطلالا كالارتسام للاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لانه انما يدل على ان لا يكون لما يتصور به النفس الناطقة ثبوت في ضربها لا اصليا ولا ظليا وسواء اعتبر معنى الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون من مشيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها ويتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علما

علما ويتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات بما متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب كذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسالة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وسواء ذلك الشخص المسئول متصورا في ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بان يلاحظ اجزاءه واحدا بعد واحد في ذهنه حال ما يسئل عنه بسيط هو مبدا التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرع على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن قبله وفي الحالة المفصلة صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك لمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة للامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة بحسبها لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع في ذلك الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله يرجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بها بل حال المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم او عدمه

قال الاستاذ ابو منصور البغدادي في كتابه الاصول الخمسة عشر ليس لوجود العلم والقدرة والارادة والادراك والسمع [illegible] الشيء عند [illegible] سوى [illegible]

متسقة الى المعلومات قال واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لقدرته على التعبير عنه فمردود
بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا عرفنا النفس
من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق
لم فنطلبها فالوجه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي
بناء انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم مركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت
مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى
مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان
المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار واذا وصلت الاجزاء كان العلم
بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي
كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا
واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام
فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم
الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان
المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة
افراده فيصح ان الحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها ينفعك
في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جوازه وثبوته في نفسه هل ثبت لله تعالى ام لا جوزه
القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل
امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فيثبت له تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم
وهو اي ذلك العلم الممتنع عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا المعتقد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالممتنع عنه
تعالى هو المقيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل
عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني
المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر
كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضاحكيته
وجهل

مطلب العلم الاجمالي

وجهل باعتبار كاتبيته او منهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات
كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما
والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق
بوجه آخر واطلق في هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من آخر كان هذا
الاطلاق من باب التجوز والتسامح ولا منازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا اشتبه
عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة
الشيء مجهولا فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء فيصح كون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه
ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة
فيه ومثل هذا الذي ذكره القاضي سند الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي فقال المعلوم على سبيل الاجمال
معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم الاجمالي فيه والوجه المجهول
غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي نوع مغاير للعلم التفصيلي والجواب
ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهم بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك
المعلوم فانه قد يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال ان يكون
الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من وجه الاجمال دون التفصيل
كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم كما قررنا فيتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت
العلم الاجمالي كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا **المقصد الثامن** قال بعض
المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فسألنا ازوج هو اي
ما في يده او فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون
مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحال انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم يكن نعلم انه بعينه
زوج وكذلك جميع الجزئيات والاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة
قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبه فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في
احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل
الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة
اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها **المقصد التاسع** العلم اما فعلي
وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد
من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة
والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي منتزع

مطلب في العلم الاجمالي

مطلب اصل وقاعدة وقانون

على الكثرة وهي افراد الخارجية التي يستبعد سومنها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومنعه
على وجود الطبايع الكلية في ضمن الجزئيات قال المصنف الحكماء اعلم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب
لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا للوجود بالا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا
بافعالنا ولذلك يتخلف علومنا صدورا ومعلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات ابلغ النظام واحسن
الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي يستند اليه وجودها على هذا الوجه دون ساير الوجوه الممكنة
وهذا العلم يسمى العناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات
وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك انشاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا اي الحكماء مراتب العقل قوة
اي التعقل للنفس الناطقة اربع الاولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة
محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا
الاستعداد حاصلا لساير الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية
في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك
لاكتساب النظريات منها وانه اي العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا
للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وما سوى ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه
لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في الالة الجسمانية
ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدا صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه
علوم ضرورية ولا نريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد يفقد اما
لفقد شرط التصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصور
ان ماهية اللون التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بوجدان
جزئياتها ولفقد شرط التصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس
فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا او تصور
الطرفين والتنبه شرط في البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقدمها شرطا فاذا
فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا المرتبة
الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورتها اي صيرورة النفس
بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له
اذا صار طريق الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات
وصيرورتها بعد استنباطها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وذلك انما يحصل
اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير
حاج

بلا مرجح

هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين صح

حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا يغيب عنه
وهل يمكن ذلك اي حضورها بسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان في جلباب من بدنه
ام لا يمكن فيه تردد اي تجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث
يشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يرتقي عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة ويتكرر
حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان رسوخها مستبعد اكثر استبعادا كونها بروقا لامعة طالما ان
استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الاخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس هو المسطور
في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة
الى نظري واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا اشتباه في وقوعه في هذه الحيوة ولا في تقدمه على
العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وما في المراتب وسايل الى ذلك الكمال واستعدادات
متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال
ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده
بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنية لا يتاتى له استيفاء ذلك الكمال بعد حصوله
فلا بد له من استعداد يتوسل به الى استعادته بطريق الاسترجاع ومن ههنا جاز ان يتوهم هذا الاستعداد عين
حصول الكمال اولا المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الله وانه اي لفظ العقل
يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري
هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها العلم بذلك البعض العقل بالملكة واما اي البعض فيطلا الى
اليه والاظهر ان يقال الذي سماه على نوع صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الشيخ الاشعري وزادت المعتزلة
في العلوم التي فسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم
واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما من الجانبين او من احدهما
وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم
بالنظريات متاخر عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل العلم بالضروريات وليس العقل علما
بكلها اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات
قد يفقد لفقد شرط من شرايطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انه لا يلزم لو كان العقل غير العلم
جواز انفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كما هو مقرر
الحصول في الحيز فانهما متغايران ولا يجوز الانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر انه اي العقل غريزة

لان ادراك العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل بخلاف
وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات
م

ينبههما العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم لم تزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشي من الضروريات
لاختلال وقع في الالات وكذا الحال في اليقظان الذي لم يستحضر شيا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه
فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لكلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات
المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية ينبههما بتلك العلوم وقد اتضح
بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة ايضا .

المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي فان العلمان مختلفان عند الاصحاب
سوى ابي هاشم الرازي سواء تماثل المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم تكن
العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان
المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما وسوا احدهما مسد الاخر قال الامدي هذا
هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق لما اشبهاه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين ح متعلق
بعين ما تعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحدوث مع اتحاد ذات
المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في وقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين
كالاكوان فان اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي
والقرف طعن فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما تعلق العلم بشي معين
حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت اخر ولا شك ان ذلك الشي مأخوذا مع احد الوقتين
مغاير له مأخوذا مع الاخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم ان فيما
ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدد في ذاته واما نظير ذلك الذي ذكروه من حال
الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد
متعدد في وقتين مختلفين فان ذلك التعدد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت
خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا
كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقتان او اختلف نبه الامدي على ان اعتبار الوقت يمكن
على وجهين احدهما ان يكون طرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدده فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا
فرض تعدده فهما اي العلمان متماثلين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا
الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا
واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشي واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين
بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان
المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والاختلاف كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف

واقتضائه سوى ما ذكروا الفرض لي منع وسياتي لذلك زيادة بيان بهذا وعدم وغيره والسيد فيما ان الامدي
اورد هذا البحث في وايل ابكار الافكار بعد قوله والا فهما مثلان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد واشار
به الى ما سياتي في اواسط الكتاب من تحقيق معنى التماثل واثبات ذلك على منكريه فالمص تبعه في عزوه الحوالة وعدل
عن بعضه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر
هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري نظريا ففيه ثلث مذاهب
الاول يحل القاضي وبعض المتكلمين تجويز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة مشاركة في جنسها الذي هو العلم
فيصح على كل منها ما صح على الاخر وقد صح على بعض العلوم ان تكون نظريا وكذا الباقي قال الامدي ان سلم
التجانس واشار الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان تكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة
للعلوم فلا تكون مشاركة فيما تكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام لها عارض لها فلا نسلم في الاختلاف بالنوع
والتشخص لان الاختلاف التشخصي فلا بد منه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفينا فيما هو بصدده فلعل
النوع والتشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع او التشخص الاخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح
على الفرس وان كانا مشتركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة
ربما كانت معللة بخصوصية نوع او تشخص وكانت خصوصية نوع او تشخص اخر مانعة منها فان قيل الخطاب
التجانس على اصطلاحهم هو التماثل الا ما ذكره الامدي قلنا فلا يصح ان يمنع التماثل وحينئذ منع الصحة الى
تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه الاكثرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز خلو
الضروري اذ قدر ان النظري ينافي العلم بالمطلوب فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون
الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة
اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات
التي يلزم العاقل وانه باطل بالوجدان السابق بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه
بحث لجواز ان يكون الانقلاب في ما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب
بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل فما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع
الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شي من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري
دفعا للدور والتسلسل فيه ما قد عرفته انفا واذا حصول العلوم النظرية واقع فعل على ان ذلك التقدير اعني
انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول
لقول للقاضي ومع عليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل كما انه شرط للنظر
فانه لا يتم الا به وسوى النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي انقلب
نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب بخلاف الضروري الذي ليس بشرط لكمال العقل فانه يجوز انقلابه

نظريا للامر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين ومن ذلك
الانقلاب عندهم بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به اي بالنظر ومنع المعتزلة وقوعه يعني انهم وافقوا في
الجواز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله تعالى
وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر
في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على زعمهم ومعتقدهم في الجواز اي معتقد المعتزلة
في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم
فالاختلاف النوعي والشخصي قد يكون مانعا من ان يصح على بعض ما يصح على غيره المقصد الرابع عشر
لا خلاف في اسناد العلم النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري او لا فيه خلاف منعه بعض
من الاشاعرة لاقتضائه اي لاقتضاء هذا الاسناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا
بل نظريا هذا خلف وجوزه اي الاسناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك
مبني على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود
الاعراض ليس بضروري ولذلك ينكره نفاة الاعراض فالدليل الدال على ثبوتها فان بعضهم انكروا كون
هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فنفى العلم بوجود الاعراض كالسواد والبياض
بذلك الدليل ثم الحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح اسناد الضروري الى النظري ومنهم من اجاب عن هذا الاستدلال
بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد النفي على ان العلم هو الاعتقاد
والمستحيل ليس بشيء فهو مكابرة اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلومية ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه ان العلم بامتناع اجتماع الضدين
لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا يتوقف التصديق على وجود اطرافه واما تصورهما اي تصورهما
اي تصور الضدين فمنهم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان سلمت تصور الضدين كالسواد
والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على نظري علم
هو تصورهما قلت انه قد يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه وقد يكون ذلك التصور من
التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا النزاع لفظي
مرجعه الى تفسير الضروري فان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر
جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغنائه من حيث ذاته عن نظر
كاسب له في حد ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسر بما لا يتوقف
على نظر لا لذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاسناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري

فان عد نظريا لزم الكتاب النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اي توقف
العلم الضروري على ضروري لغرضه خلاف راجع الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف
على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على
تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت
المراد بالعلم السابق هو التصديق وذلك ان يحصل معه فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان
الضروري المفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي كان مفرداته نظرية اذا اريد انه
يتوقف على نظر بضمنه او يكون كاسبا له بالذات المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم
علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له كالعلم
وقد اتفق العلماء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو مناقض فان المعلوم لا معنى له الا العقلا
ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق
للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي له ان يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسمى معلوما
لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف والانصاف ان لا يبطل كلامه بما صرح به فهم احد شراح الى الخطأ
فيطلب عطف على ان لا نطول اي لذلك الخارج من فهمه محملا في الصحة ما استطعت فمحمل كلامه اي
كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل
اي ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان
يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اي تصور المستحيل انما هو على سبيل التشبيه بان يعقل
مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي يعقلناه بين السواد والحلاوة
لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل
في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق
المغايرة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض
فقد يعقل منها المستحيل المخصوص لا باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار
خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه تعالى
كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله
اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى
هذا فقوله اي ابي هاشم معناه ان هناك علما [illegible] وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته
وهو صحيح كما عرفته ويحتمل انه يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له
اصلا بخلاف المعدومات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا المقصد السادس عشر محل العلم

الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه
الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم خلافا [illegible] ان
قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها واذان يسمعون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القران ام
على قلوب اقفالها ونحو ذلك واختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض
عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا
في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها
مطيعا ولا عاصيا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وسقوطهما اي عدم لزوم الثواب والعقاب على ما
كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس
الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها و
محل الجزئيات المادية المشاعر العشر اي الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها اي الباطنة المجردة
واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وانما نعرف ماهيتها وكيفية ادراكها بحث الناطقة
البشرية ومنهم ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها
بالكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل
قولك زيد انسان فلا بد ان تكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به
وسياتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سيتبين لك في مبحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن
صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في الاتها فيلاحظها النفس من هناك النوع
الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة مقاصد سبعة
الاول في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه وقائل ذلك كثير من المعتزلة
قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه
يرجح على الاخر عند القادر واثرت فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هو اي هذا
المسمى بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد
الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني
فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده مغاير للعلم
بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع
ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه
مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من

اي

امر صح

نفع او مدافعة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام
القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد وعلى قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل
اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة
مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه معنى لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة
فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسيجيء في المقصد الثالث من هذا النوع
انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا بالاعتقاد والنفع ثم حصول
الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح العكس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير
مطلق الارادة بالميل المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة
الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء
ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر
لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة الحادثة فلا يوجبه اتفاقا اعني ان ارادة احدنا
اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم
ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب
وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة
قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجاده لا عزما عليه لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم عليه فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا
على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين
يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد
لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون
متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك الجزم العزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث
مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي
لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل ازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه
وذلك لان الارادة يوجد بدونهما فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما
اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما الثاني وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى المطلوب الذي هي النجاة منه فانه مع كونه ملجا في الهرب

مطلوبه

يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل
بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة ولا اقول لا يكون للفعل الارادي مرجح على عدمه فان الهارب بارادته
مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له
ومعلوم بالضرورة انه من دهشته او حيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب
ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
بلا داع يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار
فاحدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه
ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة
بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فادام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا نعلم
بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما عرفته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة
راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الاخر وبالعكس فاذا استوى
السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يترك سلوك الاخر وايضا السلوكان
امران مقدوران متساويان وقد يرجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب ثم للمعتزلة ان يقولوا نمنع
من فرض التساوي ووقوعه ولا بد في هذه الصورة المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا من
فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا
وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين
فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد** الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان
النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها
بل الذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي
ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وتحقيق هذا الفرق نظر تعرفه فانا اخترنا في الارادة من التعريف
يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له اي لا ينافي الهم الا ان نذكر وانما هذا الفرق على تقرير
اقرار الله ايانا على الارادة فان العقلاء بعد هذا التقرير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة
هل يكون مراده للعبد بارادة اخرى اولا ووجه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم

ذاكر له الا بالارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان
يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم
ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في واحد فبينهما
عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون
الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه **المقصد** الخامس انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور
مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني
نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة
والمعتزلة على ان التمني نوع غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر يشبه التمني اشبه منه بالارادة فتأمل
المقصد السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ كراهة
ارادة الشيء غيرها اي غير تلك الكراهة واما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين
والمتضادين واما مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منهما
ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع
البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة
ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء
ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء يلزم كراهة الضد مع ارادته
اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم ح كراهة الضدين
لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اجتماع
كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع
ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا شك ان الملزوم
يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء
الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه
مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامع شيئا منهما ثم ما ذكرتم من الدليل
وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينقضه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به العاقل صورته
وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال يتعلق به الارادة
مع الغفلة عن ضده فينفك ح الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا تكون الارادة مع
الغفلة عن ضده فينفك ح الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة بعينها وكلمه

فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وسقوط واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور
بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس الكراهة وبينهم
من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة
ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير
بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد يتخلف الكراهة
عن الارادة في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي
مستلزمة اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كونه مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند
المصنف خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية ويرجح احدهما لجهة
من نفع راجح على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت
الارادة باعتقاد النفع وما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي
الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا المقصد السابع قال القاضي
من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تعتبر متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق
سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فالفعل يعتبر كونه طاعة كالسجود بارادة لله ومعصية كالسجود
بارادة للصنم والقول يعتبر كونه امرا او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري انها اي الارادة تعتبر
متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية
وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود له جملة فكيف
تقوم به صفة وجودية وان ارادا انها تعتبر متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتجه
في ذكره مزيد فائدة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر كما
ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج عن هذا التعريف ما لا
يؤثر كالعلم اذ لا اثر له وان توقف اثر القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة
للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل
المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد للافعال
مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد للنبات بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا
قيل فيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية
والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس
وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال
الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها تعدهما للتأثير في هذه الافاعيل فهذا الاعتراض استقت الفاعل

كالقاسر في الحركة القسرية فانه يحث حركة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة
بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل
الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا لتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك
لا النفس الجوهرية وان كانت مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل
لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو
من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن
ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة
دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة
وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة والقوى الحيوانية العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة
مقومة لها في الاجسام البسيطة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة يسمى صورة نوعية لذلك المركب
كالصورة المبردة للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة
ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد
عليهما اي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا تدخل
في التفسير الاول وليست مبدأ اثر قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى
ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها
فيه واذ اي والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع
بتأثيرها فيه لما سبق من انه قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله تعالى
شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما
معا فيلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون
احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو محال لا يقال نختار انه يقع مقدور
الله لان قدرته اتم من قدرة العبد الا ترى انها اعم فيها التعلق بما لا يتصور تعلق قدرة العبد
بها ولا يلزم ح عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل لزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة
المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على
الوحدانية لان المخصص بتخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا
لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة
فلا فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تأثيرهما

في طرفيه على سواء فيكون تأثير احديهما فيه دون الاخرى دون العكس ترجيحا بلا مرجح وفيه بحث
لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه
من الاخر مع تساويهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة
والضعف جائز وبهذا الدليل الذي تثبت تاثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة
فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك مقدور لله فاذا فرض ان الله تعالى اراد شيئا واراد
العبد ضده الى اخره وانه اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو و
تجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع
لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عن علو ضرورة
فالاول له اختيار اي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا
دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه وبعد رفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله
وقدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة
المؤثرة واذ لا تاثير كما اعترفتم فلا قدرة ايضا كان منازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات
الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها بالبديهة قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها
ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنى في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث
لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التاثير من توابع القدرة
وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا **المقصد** الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين
جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا فقيل معناه من غير تفصيل بان يكون القادران
مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والاخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة
كاسبة بل هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى
الخالق والمخلوق وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الاخر
ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الاله واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ومن يجوز ان يكون احد
المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر
خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق
الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى
تأثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير
مؤثرة على رأيهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور
بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين قادرين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة
كما

كما لم يتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين
لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا تتعلق
بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اتحاد محلهما
لفعل مغاير ولو بالشخص للفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالشخص
المقصد الثالث اتفق الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية
يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة
عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال لكن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه
البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجح بالقدرة ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى امر اخر فعنه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة
الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل
السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى **المقصد** الرابع اختلف في
طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها تعرف وتعلم
وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو
ضرورة فانا نجد حالة الصعود امرا بالنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة
الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة هو اي طريق اثباتها تأتي الفعل اي تيسره من
بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول
له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى
منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتي الفعل فان قال الهمداني
يتأتى الفعل اي من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز قادر فان قال القدرة مصححة للفعل
لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه يتخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز
اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل تعذر عليهما ما داما على حالهما
اذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن لك الصحة مع احدهما دون الاخر وقال ابو علي الجبائي
هو اي طريق القدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد يوجد تلك الصحة للشخص ولا
قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت
القدرة فكيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **المقصد** الخامس
قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به
في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل

النقل

البرهان صح

منه صح

العلم

بل يمتنع وجوده فيه والا وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه اي في ذلك الآن الذي فرضناه انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل فيصح لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له مستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فيلزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يمكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة قبله ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على ايقاع الفعل في ثاني الحال ويسمى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يتم ما ذكرتم من ان الفعل ليس يمكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فيمتنع اي فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فلا ايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل ان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا شك انه متناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لازم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يعرض خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويعرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يوجد بهذا الشرط كالقعود زيد فانه بشرط قيامه اي بشرط كونه قائما محال قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا المنع قعوده في زمان قيامه فلا يجوز له ان يحيل ان يعدم القيام ويوجد له القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من

المعتزلة كالنجار وعيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال بقاؤها حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجود الفعل وان لم يكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفى اي نفى البقاء وجوز افناء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم افناء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فنقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء فيهما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الاشياء قلنا يلزمه اي يلتزم تعلق القدرة الباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضناه موجودا هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او نعارض دليلهم اولا بتأثير العلم في الاتقان فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتأثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء وينقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبون مقارنتها للوجود حال الحدوث

دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث وكذا الحال في المقدورة قال الآمدي
ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون
القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة
والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره
وكلاهما باطل فقدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدور
قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك
بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة قال المص وفيه اي في هذا الجواب
الذي ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام المذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في
الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور ممتنعا عن القدرة فهو يؤيد المذهب لا دفعه فان
قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها
فلا يكون التزاما لمذهبهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد
ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل
مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا
فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه للتتبع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا التعلق
اذ يجوز كون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا
فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز
بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر به حال حدوثه تعلقا حادثا
موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثرها فاندفع الاشكال بحذافيره
الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله لزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره
مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول لزم ان لا يتصور عصيان من
احد لانه مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي
يجب قبولها لدفع المواخذة عنه كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله بزمان متناه
للتتبع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا التعلق اذ يكون يجب دفع المواخذة عنه بعدم الفعل المكلف
به وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر و
الاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا النوع سوى ان الخلق ليس مقدورا وقد فرضنا
انه لا يصلح مانعا قلنا ايضا يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق بين ان

وجوده

ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن مقدورا له بخلاف عدم الجواهر والاعراض
فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالاول جواز التكليف بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط
حاصل في الايمان عند ان يكون سواء كان ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده الذي متعلقا
لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي
هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له ولا فعله ولا
تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من نفي الاعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول
هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن
جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند
عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن
مقدورها عند الاشاعرة الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج
في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه
الى آلة كالخارجة عنه اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة
ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى متعلقة
اي يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا يتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل
القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط
فلا تتعلق في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يتعلق القدرة الا
في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا اي في تلك الحالة متعلقة
بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط والثالثة وما بعدها ليس يخصص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية
التي فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي جوز الفاعل في الحالة الاولى
التي وجد فيها القدرة دون الفعل بانه في حينه يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل فاعل
فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال
يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع
اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشاعرة والجبائي
جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب تجامعها
ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي هذه وامثالها من
الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال تضييع الزمان في غير مهم فلذلك
اعرضنا عنها

ان القدرة الحادثة لا تتعلق

المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم
مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع قادرا عليه لان الفعل لا يحصل في حال المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال اي كون
الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وهو مبنى على النزاع في العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع
بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا
للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا لضده اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة
المولدة سفليها للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور
مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين
الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة
اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الافات المانع عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانفكاك
عن مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا
ان الصحيح السالم عن الافات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته وصفته
ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب
عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة
فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل
مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا القدر من الفرق كاف بشهادة البديهة والجواب عن
الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه
مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه المقصد
السابع قال الشيخ واكثر اصحابنا بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق
بالضدين واللازم اجتماعهما في الوجوب ضرورة تقارنهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق
بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده
عند صدور الاخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة
وقال ابو هاشم منهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات
والحركات وغيرها وقال مرة اخرى كل واحدة منهما اي قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها ارة
التي هي متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحد منهما يتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح رح
جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الالات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا

العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال
الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين
بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات
على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان
في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة
اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه
الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو باطل
كنفسه وعليه اي كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل تنبت الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب
على الافعال العلية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك
انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به انه مقدوره ومتعلق قدرته متعين
وانه لا مقدور بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا بمعنى فان الخطلام
امتناع الانفكاك لانه لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب
من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن
مقدوره قال الامدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون
القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ
الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك
الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى
الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا
شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة
الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف
الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين
وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة
ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة
فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا الحق بعض الشيخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسير لقدرة

بعدم القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس كذلك لان مفهوم القدرة المشترك
منها وان كانت متخالفة بالماهية او بالهوية **المقصد الثامن** العجز عرض موجود
مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في احد قوليه حيث ذهب الى ان العجز عدم
القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض خلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا
موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن القيام مع سلامته
وما هي الا انه في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة
الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على ما يحكم قال الامام
الرازي لا دليل على كون العجز صفة موجودة وما قيل من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس
ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال قائما وفي نقد المحصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة وجودية والعجز لا يكون وجوديا
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويصح بها الفعل او تأثيره فلو
جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يحصل للمرتعش
ولمن ذهبت حركته الاختيارية غير حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على
قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض
لا عبرة به اصلا واجيب على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة
وله قول ضعيف سواه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن
عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه
اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة
الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز
اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق بالضدين
كما عرفت ومعتمد القول الاول الذي هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد و
والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما
لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد القول الثاني هو الاجماع من
العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المص ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني انه لو لم
يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القران اي يلزم ان لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزا

عن

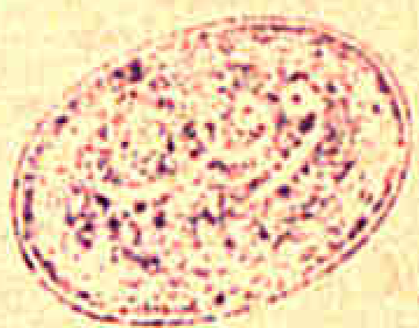
عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان
بمثل القران وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالامثال لا باعدامها لكان حسنا جدا
ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة ولصفة وجودية
يستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود
بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القران وكان الشيخ يعني بقوله على الضدين
كما اشير اليه **المقصد التاسع** المقدور يجب سبق العلم او الارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم بوجوب سبق للارادة
فلانه اي كون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة يؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم بوجوب سبق للعلم فلان صاحب المسكة في صناعة يدرك انه
تصدر عنه افعال محكمة متقنة لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه
من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعي دقائق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها ولا اخطار وقصد
اليها الغاية لغيرتها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بها
المقصد العاشر النوم ضد للقدرة فلا يكون فعل النايم مقدورا له وليس ضدا لها فيجوز ان
يكون فعله مقدورا له فصول اي تعنت المعتزلة وكثير منا على انه يمتنع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النايم
وجوز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة
له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات وبعض الادراكات
العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنايم ولا بكونها ضرورية
له بل كلاهما محتمل بلا رجحان قال الامدي قد يدعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنايم من حيث انا نفرق
بين ارتعاداته في نومه وبين تقليبه وبعض حركاته وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق
ومن زعم التسوية بينهما في النايم لم يبعد عنده التشكك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن
المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع غوص فانا قطعنا
بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب
او النوم مانع منه ولما كان لقايل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فماذا
نقول فيما يراه النايم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل
عند المتكلمين اي جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبعاث الشعاع
وتوسط الهواء الشاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراك
فما يراه النايم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند

[illegible]

الاصحاب انهم لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك
في حالة النوم خلاف العادة فلم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص حين هو نائم او لان النوم ضد للادراك
فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اي المنام
ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات
وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الاوليات
المعلومة حقيتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضد الادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء
من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء
المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات
الخارجية واديتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها
تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك فصارت مشاهدة على حسب
مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس
المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل
اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من
الخارج على الحس المشترك فانه اذا اشتغل بهذه الصور لم يتسع لانتقاش بالصور التي تركبها المتخيلة
فيمنعها ذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في
التصوير ولا شك ان النفس اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع عن لانتقاش
الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة
فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه
اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي اخذته من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل
الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك
المبادي ايضا لا معنويا روحانيا وتتصل وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن
الان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها و
ارتسم فيها ما يليق بها من احوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اسست بمصالح الناس احوالها و صح
دائما ولو كانت متجردة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان الامر الكلي المنتقش في النفس
يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى اخر مناسب له بوجه
ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى صورا
اي يلبسه صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس علا[illegible]

الكلي

الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقرى مجردا له اي لما راه النائم عن تلك الصور التي صورها المتخيلة
حتى يحصل المعنى بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل
الفعال فيكون هو الواقع المطابق او اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما راه النائم من غير حاجة في
الرؤيا وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني ان يرد
عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل انما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم
فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية ولذلك
فان من دام فكره في شيء او ارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور
الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فيصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور
الخارجة وقد تحصل ايضا بعض الصور المعتادة اليه من الخارج وربما شاكل ما يحلو النوم عن المنام
من هذا القبيل واما مما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا
وتغير به مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى
الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان
البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الوارد من
عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا تعبير له ولا يعتبر بل لا يعبر له
فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا في من يمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة صح
الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الامدي وان كان الموجود
في اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة
الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احدهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على
احدهما من غير تعيين اي هو قادر على مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة من
هذه الجملة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلاثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة
بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه
عاجز عنها او غير قادر عليها مناقض للاصل فان قيل هو مبني على ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق
القدرة الواحدة في وقت واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا
لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان
ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما
مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة عدم ما يوازي الاعتمادات
في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية للاعتمادات الاخرى حتى لو خلق



ذلك الواحد كان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تمشى في المتلاصقين فما يقولون في ما اذا عجز منفرد
عن الثاني المحمول فان علمتم انه متمكن من حملها مع حمل الاول مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتماد
الاول فهلا تجوزون ذلك في المتلاصقين المتصلتين وان حكمتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يمكن بها
من حمل المحمول فقد نقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين الفرع الثاني
شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اي على الحمل للمائة وحملاها معا فقد اختلف المعتزلة
فيه فمنهم من قال هو اي كل منهما حاملها واقع بقدرة كل واحد فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة
حال الاجتماع كما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد يستغني بكل
بكل منهما عن الاخر وبهذا التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان يستبعد جدا بل محالا ومنهم من قال
وهو عباد الصيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الاخر كذلك
فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون محل كل منهما
في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من الحاملين
على السوية فلا يتعين شيء منها لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد
ايضا قالوا القدرة الواحدة تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك
الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا اذا ضرب بيديه عليها
دفعة فيتفرق في تلك الجهات واما في محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها
حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة
فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الاخر فيكون هناك عشر قدر
بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على تحريك جزء غير القدرة على تحريك
الجزء الاخر بل يجب ان يكون القدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت فليس عددا واي عدد فيلزم ان
يقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرف بطلان عدم الاولوية قال الامدي هذا مما اتفق
عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم النادرة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة
الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء
مع انه لم يحدث بالانضمام نقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا
الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة الاذكياء لذلك سببا غير انا وجدنا انه
يسهل علينا تحريكه عند الافتراق ويعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا لانه
لا يدل على وجوب اجتماع قدر متساوية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات
بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على القدر حال الافتراق دون الاجتماع

القدرة الواحد

وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر
كعدد الاجزاء ويختص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مما يمنع من التحريك الا ان يتخذ القادر على
المشي الربط والتعقيد وليس ذلك الا بسبب انضمام التعقيد الى جملته وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد
بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء التعقيد الى جملته بل جاز ان يكون المنع لمعنى
يختص بصورة التعقيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق بينهما من جهة ان المانع في التعقيد
لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة وكيف لا فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر
موازنة لعدد الاجزاء المجتمعة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب فهي الموجود
في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالتعقيد فانه مانع عن
المشي لمن هو قادر عليه وهو سوى كون التعقيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل
ممنوعا عنه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنها بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما سبق من وجوب
كون القدرة مع الفعل لا قبله وهذا اي كون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة
من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل
يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه الحادي عشر اي من مقاصد هذا
النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام
الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة
كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تتأدى وتقوى على
التصعيد والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل
يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة السابقة
لرأي ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه
من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد
الثاني عشر بل الحادي عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات
المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة
من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس هذه الكيفيات الا انه اضعف
من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات
الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة عين
المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر
عنه افعال بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال التي لا يمانع منه فالقدرة غير المزاج والله اعلم

اجتماع منع التحرك

بكون

المقصد الثاني بل الثالث عشر قال الامام الرازي لفظ القوه وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي
يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود على الناس ثم ان القوه بهذا المعنى
مبدا ولازم اما المبدا فهو القدرة اعني كون الحيوان ذا ان شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل واما اللازم فهو ان
لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان من اعمل الحركات الشاقة اذا انفعل عنها ضده وذلك يمنعه عن اتمام فعله
فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوه الى كل المبدا وهو القدرة والى ذلك
اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوه الى
ذلك الجنس وكذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وهو الحصول والوجود
فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذي نقل له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل
فلما سموا هيهنا الامكان قوة سموا الامر الذي تتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون
يجعلون مربع الخط قوه له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من حدوث
المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيها و
اذا استقر هذه المعاني على صفحة خاطرك فلترجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد هنا
جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة وهو كما قال ابن سينا مبدا التغير
في اخر من حيث هو اخر وقولنا من حيث هو اخر ليدخل فيه ما في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو
عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويتاثر من حيث هو جسم منفعل عما يلاقيه من الدواء وهو مبني على ما
يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج
هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي
هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من
لفظ الاخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوه بهذا المعنى
تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوه اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون
لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث
القوه الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور
جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك
الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب القدرة
عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما يؤثر عليه وفق الارادة التي
يجب تعلقها بالعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد

فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة تسمى بالقوة اطلق اسمها على
سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي وجهه بان
القادر هو الذي يصح الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم على القدرة على توجيهه هو الامكان
الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف اي الامكان المقابل للفعل المسمى بالفعل
غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل فان السواد بالفعل ممكن سواده
امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اي من طرف الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا و
بالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون
وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد يكون الامر على ما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بعدم العدم
كان مقابلا للفعل ويسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء
يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان يكون انسانا بامكان صدق فعلها
لا الشيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا كما
ذكره اولا ويقال القوه لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة تفيد توهم ان القوة
بهذا المعنى سبب القدرة ومبدا لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدا لهذا
القوة ففي مباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة
وقد قيل ان المراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوه لعدم الانفعال
والقوه بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا اختصت بالاعراض من الكيفيات
النفسانية المقصد الثالث عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها اي عن
النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف ويضرب الطنبور
من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت
ملكة ولم يكن مبدا الصدور للفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبدا له لكن مع تامل
لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هي مبدا
الكمال ورذيلة وهي مبدا لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدا لما ليس شيئا منهما و
النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلاث احديها القوه التي
يعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن
ويلايمه وتسمى قوة شهوانية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر البدن ويوله وتسمى قوة غضبية
سبعية ولكل واحد من هذه القوى احوال ثلاث طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من
احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة ما

النفس ... (marginal note)

ما ليس شيئا منهما اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من
احوال القوى المذكوره والرذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة منها من
قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كل طرفي كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية
متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة
للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هي افراط في هذه القوة والجبن الذي هو تفريط فيها
والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة الذي هي افراط هذه القوة والبلاهة
التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصولها الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة وفضائل
العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص فظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي قسمة
للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة
ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية
العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم
بالضرورة وقد تبين مما قلنا ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى
الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا
اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية
فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من
العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال
اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبداء والمعاد والاطلاع على حقايق
مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في معانيها لمن له فطرة
سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية
وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك
عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر وايضا ان حصل نسبة القدرة الى الطرفين على السوا
فان الخلق لا يتصور ذلك فيه بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين ثم
في نفس كيفيات نفسانية قريبة منها اي النوع الثالث والرابع الاول من هذه العرتبة المحبة
قيل هي الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا لله تعالى ارادتنا
لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا له سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال
المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا
لغيره فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و

الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة

والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة
ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا
ان الرضا هو ترك الاعتراض على الكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا له عنده لانه يعترض
عليه الثالث الترك يجب للعبد عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما
في حالة الغفلة والنوم سواء تعرض لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا
ولذلك لا يقال فلان ترك خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا
اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النايم الكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح
والثواب والعقاب ولولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اي بالترك
من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل هو اي الترك
فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر اي من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة
وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه ومن هذه
الجهة صح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون الكف
احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال
ترك قعوده الصعود الى السماء وترك حركته الاضطرارية وترك حركته الاختيارية ولا ترك حركته
الاضطرارية الصعود والرابع من تلك الامور العزم وهو جزم الارادة بعد التردد الحاصل
من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنزوات النفسانية فان لم يترجح احد
الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله اي الذي ذكره في تفسير ما عدا الترك انما يصح
اذا لم تفسر اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل وما يقتضيه من
اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص المكروه
مجوزا ولا يكون مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة المخصصة النوع الخ
من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اي في هذا النوع مقصدان الاول
اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه وعن غيرهما
مما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الحاصل الوجداني لكل منهما قد افاد العلم
بتلك الماهية على وجه لا سبيل لنا الى تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على العموم وهذا
مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي
وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء
الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة

والبكاء والرقة والتعب للغضب وكادراك خبايا الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب
والهلاك فانه ملايم من وجه اي من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على طعم
ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم من وجه يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم
لا لذة وبهذا ظهر ايضا فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة والالم
عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
هي لذة ونعلم ايضا انه ثم ادراك للملايم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او
غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اي اللذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب لغير ذلك الادراك
ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتخلص شيء من هذه الامور بدليل
فوجب التوقف فيه اي في الكل الا في امام البرهان وكذا الحال في ما بين الالم وادراك المنافي وقلت لعله اقر بما
على تقدير احتياجها الى التعريف دون استغنائها عنه وايضا تصور اللذة مانع من الالتباس ببداهة
تصورهما على وجه ابلغ بما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي
الكبير اللذة اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم فاليه اشار
بقوله وما يتصور منها اي من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع
فانه دفع لالم دغدغة المني الاوعية وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج
عنها اعني زوال الحالة الطبيعية ولا نعني نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزوال الاخر سابه
اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ينافي طبيعته حصل ادراكها الذي هو اللذة
اما ما زعم من انه ما هي حد بها انه اي اللذة وبذكر الضمير للخط الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين
ان اللذة امر وراء زوال الالم وما نبهنا انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق لا يكون سوى دفع الالم وحاصله
على انه قد يحدث اللذة بطريق سواه بما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال
انها اي اللذة انما اوجبها ذلك الشيء دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور
وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية
فان الانسان يلتذ بهذه الاشيا ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا
لحصول اللذة ليست مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن
جميع جزئياتها وقد يتالم بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات
زال عنه بعض الالم واذا حصل له جزئيات اخرى زال البعض الاخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الالم

ثم قال

فان قلت كيف يتاتي هذه المنافيات وقد اخترنا ان تصورهما بديهي والاجلى من تصور الملايم والمنافي قد صح

وجعله بذكر الضمير باعتبار انها تلذذ لعالم وخبره ملاحظ اللذة بانها دفع الالم ... فلا ضرر مع ان يحط الله بره ... الملاحظ الخبر به باعتبار الالم ... التصور وبذلك جعلناه الاولى دون التصور

ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار
انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد ويولم لانه يفرق الاتصال لانه بشدة تكثيفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يكاثف اليه يلزم من ذلك تفرقها عما يتجذب عنه
والاسود لذلك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض المبيض لشدة تفريقه والمرقوق الى خصوص
المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا
الحال في المشمومات وبعضها تفرق وبعضها تكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق
التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الصماخ
الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فان من غزا اي جرح يده بسكين شديد الحدة
في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع
التخلف عنه وحيث يتخلف الالم عن القطع والتفرق ظهر انه ليس له كذلك بل تفرق الاتصال
الحاصل بالقطع يعدا العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان
قليلا فربما يتعدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه وربما
احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم الحسي بان التفرق عدم الاتصال
عما من شانه ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي بعد
مداخلة الغذاء بجميع الاجزاء اذ لا يتصور هذه المداخلة الا بالتفرق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما
جزء من المتغذي بالفعل ويتوسط بينها ويتشبه بها والاعتداد حاصل لاكثر الافراد المعتدي في اكثر
الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذي وليس
كذلك لان المتغذي لا يجد المه اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا
يحصل الا بالتفرق للاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا تنفك دايما عن التحلل
ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مخصوصا بظاهر العضو دون
باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا
لظواهره وباطنه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق
في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كبيرة جدا لان الامور الموجبة للتفرق لا تختص
بجزء من البدن دون جزء فان التفرق الناشي منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات
لعم الالم الاجزاء لا يقال تلك التفرقات مولمة الا انها لما استمرت لم يحس بها كما في
الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس

مع سلامة الحس فلتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق
الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو الالم بالذات
فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن
الاعتدال فالفاعل للمزاج السيء هي طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي
واحتج في الملخص بوجه اخر الزامي هو ان الفلاسفة متفقون على الكيفيات والصور الحادثة
في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدا عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور
في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعدادات فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان اجزا ج
ائه افاده استعداد القبول لتلك الصورة او الكيفية جزء من اسباب الصورة فعلى هذا يكون
السبب القريب للذة والالم شيئا واحدا سوء المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر
فقال ان السبب المرتب للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس والثاني سوء
المزاج وسوء على قسمين مستو ومختلف فالمستوي مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي
ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه
الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف وكذلك قال
سوء المزاج المختلف سبب للالم مولم لسعة العقرب لا مولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما
من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج
المستوي فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جواهر الاعضاء الاصلية ومزمنة لها وحرا رة
الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء من خارجها الطبيعي حتى لو نحي عنها
ذلك الخلط كانت ثابتة على فرحتها الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب مدرك
دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق
واما لميته فان الاحساس مشروط بمخالفة ما للكيفية الحاس في كيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما
لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية
المنافرة في العضو وازال ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المستوي على ما عرفت
فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا حس اي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية
الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو سوء المزاج وذلك الم ولان شرط الاحساس التاثر
المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استقرت زمانا يصعب الشعور بها

مندرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس
ايضا حتى لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس
وان شئت مثالا على ما ذكرناه فتفتش من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستسخن الماء الحار
يشمئزه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه قارب ساعة انس به
سوا الحمام فيستسخن فضا وكيفية بدنه موافقة لكيفية الماء فراح لا يدرك سخونته بل ربما استبرده
زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء **المقصد الثاني** الصحة على ما ذكره ابن سينا
في الفصل الاول من القانون ملكة او حال لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون
راسخة وقد لا يكون كصحة الناقه تصدر عنها اي تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال عن الموضوع
لها سليمة غير ماوفة ومنها التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات
وصحة النباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما والنبات
اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان
يكون له صحيحا وربما خص الصحة وتعريفها بالحيوانات او بالانسان فيقال الصحة كيفية
لبدن الحيوان الى اخر ما مر انفا او يقال كيفية لبدن الانسان الى اخره كما وقع الجميع
في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة
قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها
افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف
فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول
من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على جعلها
اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي من الكيفيات النفسانية سوالا بان مقابلها المرض فليس
للمرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها
اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال وشي من هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع
او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او
انقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة و
اتصاف البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن الكيفية كان مثال الحمى
هو تلك الحرارة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة

منافره كان بابًا لمضاف فإن جعل عبارة عن اتصاف تلك البدن بها كان من قبيل
الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاولى فلذلك حكم بان سوء المزاج من المستويات
واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار عضو او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال
وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور بحيث منافرة من قبيل المضاف
والمضاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف منها على اعتبار الوضع وعد سوء
التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفيات نفسانية ومنهم اجاب عن
ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية فيه حقيقة
تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شيء منها اي من الكيفيات المحسوسة والموضع والعدم
بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية
فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما
عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميتها مرضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال
الملائم واما من امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض على التقدير بن لم يكن الصحة
كيفية نفسانية اللهم اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مقابلة لتلك الوجوديات وهذه العدميات
وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك حالم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في مباحث المشرقية
على هذا الحد الذي ذكر للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول القدم الملكية اخص على الحالة من
الذكر واما يكون الكيفيات النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة فلما الملكة تنوع على نوعها
صحة والحالة المختلف فيها فقيل ليس صحة وقيل واسطة فعدم شيء لذلك اولا ان الملكة غاية الحالة والعلة
الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود الثاني ذكره اي في الحد اضطرابا اذ اسند حيثية
الفعل وضرورة الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبداء الافعال
هو تلك الحالة والملكة وقوله عن الموضوع يدل على ان مبداها هو الموضوع ولا يكون المبداء للفعل بحسب
الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منها فاعلا له على حدة فلما
الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة الة في صدور السليم عنه فقوله عنها اراد بها لاجلها وبواسطتها
كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل
اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة والملكة فليس بشيء الان يأول بما ذكرنا الثالث
السليم هو الصحيح في التعريف دور اي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة فلما السلامة
الماخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة معلومة بعد الحس
والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذي

ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال
عن الموضوع له غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص
على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوانات او بالانسان وانجبر بما مر على هذا الحد ما ذكره الامام
من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل
التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس
الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة عدمي لسنا نقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وفي مباحث المشرقية لا منافاة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبداء
للافعال السليمة وثانيهما مبداء للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة
وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان الكون في المرض بعدم سلامة
الافعال فلذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبت هناك امر وجودي فلا بد من اثبات منشئه
بعضها وكان ابن سينا اعترض الى ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض الموصوفين بهذين التعريفين
اذ لا خروج عن النفي والاثبات فالكيفية التي يصدر الافعال عن موصوفها اما ان يكون افعالها سليمة
او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض فان ثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة
فحال الناقه ومن بعض اعضائه افة او من يمرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالشيخ والصبي منه كالصيف
والمرض وانت تعلم ان ذلك الاثبات الواسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة
لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما ذكرنا اذا روعي
الشروط المعتبرة في التناقض وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو الى امتناع الواسطة
بينهما باعتبار شرائط التقابل فاذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما وخروج شيء واسطة
بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا ليس بصحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى
فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد ويكون
الجهة والاعتبار واحدة ومع ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض
انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون
فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد لم يشترط شروط الحاجة
اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو ويخرج من كل بعض
اعضائه مأوفا ومن كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وكذا ان لا يكون منها كالاستعداد لتقضي سهولة
الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض في جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات

فيصح الاعتراض المذكور من جهة ايضا وقد ثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا **المقصد**

الثالث من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المخصوصة

بالكميات عارضة للكم اما وحدها كالمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذا الاولية

والتركيب وساير الاعراض الذاتية للاعداد او للمتصلة السليفة التربيع اي كالسليفة والتربيع فانهما عارضتان

للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرها من الهيات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع

واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع

اعتبار لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات

للكمية وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك لا لنفسه كالشكل العارض للمقدار الجرمية

كالخلقة فانها كذلك لو اسطع جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم لا للكم الطبيعي

اذ لولاه لم تكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية في شيء

مخصوص وكلا القسمين عارضة للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي

بتوسط الجسم التعليمي ومعنى لون الجسم هو ان سطحه ملون وكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار

فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ولا يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات

لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم فعند تقال اللون قد يكون نفس اجزاء

الجسم وكذلك الضوء المضيء بالذات كالشمس فلا اختصاص بالسطح والمنادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية

كالخلقة في انها مركبة من الكيفيات المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة حاصلة

المضلعين في السطح ملاقي بلغتا منها لا بالاستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين

والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية

المجسمة وملخصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا

واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا الدلك السطح عرض لذلك السطح عند ملتقاهما

هيئة بحدابة فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق

الشكل على المشكل وليس يعتبر ان يحيطها احاطة تامة بذلك السطح الحاط به بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا

كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط ثالث يحيط معهما به ولا ان يكون ذلك الخطان

متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة

فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحد من زواياه يتوقف على ضلعين

فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وسارتا قوسا واحدة واما

قوله لا بالاستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور

من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي وانها اي ولانها

توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفها ونحوها الزاوية اخرى ولا يشك ان هذه الصفات اعراض اولية

للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان

يتحدا خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم لو كان عروض ذلك التفاوت

والتساوي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها لكونها ان يكون لانه

اي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة

معروضه الذي هو الكم ويبطله اي ويبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف فتنعدم اما القائمة

فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل

اذا كانت نصف قايمة بالتضعيف مرتين كذلك لا في الكم انه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية

القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل

التضعيف بالزيادة ليشمل بطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين

لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فهو لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي اصغر من نصف قايمة

او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيفها المنفرجة بطلان

بعضها وكذلك الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا

ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على

موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث منها شيئا بعضها احدى ما زوايا ثم كما يشهد به

التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين

من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من

جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة

بين خطين يحيطان به فهذه اقوال حسن ردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية قيل

فيها **المقصد** الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة عليه كلها

متوازنة على سمت متوازنة لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا ثبت احد طرفيه

على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدايرة وهي شكل

اي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط

سواء فتلك النقطة مركز الدايرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطار

والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منتصف لها ثم اذا ثبت

قطر نصف الدايرة على وضعه وادير نصف الدايرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم

يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة
مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز
الى المحيط في الجانبين قطرها واذا ثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك
المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا ثبت احد ضلعي
المربع احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط
به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه يفصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط
متواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط الموسط هو ذلك الضلع المثبت
والسطح الواصل بين قاعدتيه انما ارتسم من الضلع الآخر المتوازي للمثبت كما ان القاعدتين
ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا ثبت الضلع
المحيط بالقائمة اي احدى ضلعي القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول
نقطة — حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والاخر نقطة هي رأسه
ويصل بينهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المتواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة
وتلك النقطة مستقيمة واعلم انهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا ان وجودها في
انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول
السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم بحركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل
ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا
ثبت احد طرفيه وتحرك الخط حتى قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض
تحرك خط على جملة بحيث يكون ثابتا عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح مساوي
الاضلاع قائم الزوايا قال المص هذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح
والجسمانية كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا عليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد
يقال فاعتبار الزاوية على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون
احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة
بلا شبهة ونحن نحكم بها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية فعلمها من براهينها
فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في نفس
الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل
باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ثم
براهين علم الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه على يرد على جعل الخلقة من الكيفيات

المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو
اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة
جدا بحسب الازدواجات الحاصلة ثنائي وثلاثي الى عشاري وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما
ذكروه من انواعها بحسب التركيب لكن فيما بين تلك الانواع كان تركيب من الاقسام الاربعة التي
للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها
مركبة من نوعين متخالفين لكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار
وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة يوصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل
اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح
الصورة وهما اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون وحده
قال المص هذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية جعلناها
وان لم يثبتوا الوحدة الاعتبارية تجاوز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال هذا عين الوحدة بينهما
في ... حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبها بحسن الصورة وقبحها فلذلك عد
كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم يجد لها نظير في ذلك فاعتبرناها المقصد
الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا
ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة
الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها
ثلثة فان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء اليها تأثيرها ولا يعلم عطفها
بسهولة ويتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها اي من هذه الثلثة التي تتعلق بها المصارعة ليس من
هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء
من الكيفيات الملموسة على ما مر المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث في النسب اي المقولات
النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين
... على راي المتكلمين و... على راي الحكماء المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان
انها موجودة وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده اما اولا فلان هذه الاعراض لابد
لها من محل ولا يشكل ان كلها يتصف بما فيه النهاية بالمحلية والاتصاف هذه النسبة موجودة ايضا
ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله النهاية بالموجود
وهكذا الى غير النهاية لها فهذا تسلسل واما ثانيا فلان الوجود الزائد على ماهيتها امر النسبية غير اتصافها
بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها النهاية وهكذا وهذا تسلسل ثان وانما

ثابتة فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسبة موجودة في الاعيان لكان
التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما او مع المتقدم متقدم فيكون التقدم للموجود مع الزمان المتقدم
متقدما على المتأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل
بالتسلسل ايضا الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة
وهي لا تتحقق الا بوجود للمنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم والمتأخر
من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى
بالحوادث لانه يوجد مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه وقبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه
بانه متقدم عليه وبعده اضافة ثالثة اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث
او بعده فلا شبهة في حدوثهما واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول فانتهيتا الى الاعراض
النسبية جار والصواب كما في المحصل معترفا فان من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجو
وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل من انتزاعها اضافة غير متناهية بتقوم بعضها ببعض
ولا تخلص لهم من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض
وتحتها بل الشمس لوجه الارض من اضافاتها من النسب مما نعلم ضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض
فارض او اعتبار معتبر او لم يوجد ونحن نقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية
منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه فان علم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج قد يكون
لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج
وليس العمى موجودا خارجا وقد يستدل على ذلك بان اتصاف الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال واجيب بان
حصول الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما
واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تبين كون جميع النسب موجودة في الخارج اي هذه الادلة انما تدل على
سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج
انها اضافية كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج
بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء
الزمان والقسم الاول من هذين ينتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون
الثاني اذ لا ينقطع عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى
هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان ينتهي التسلسل الى نسبة
موجودة تكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليست بلازم من وجود الفوقية في نفسها

الكون اسم لما حدث دفعة كانقلاب
الماء هواء فان الصورة الهوائية
كانت للماء بالقوة فخرجت منها
الى الفعل دفعة فاذا كان على التدريج
يسمى حركة وقيل الكون حصول الصورة
في المادة بعد ان لم تكن حاصلة فيها
وعند اهل التحقيق الكون عبارة عن
وجود العالم من حيث هو عالم
لا من حيث انه حق وان
كان مرادفا للوجود المطلق عند
اهل النظر وهو
تكون سيد

ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا والا لم يوجد حلولها ووجود حلول الحلول وكون هذه
النسب متواضعة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افرادها ماهية
موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن نقض بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين الفصل
الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان فنقول مقاصد سبعة الاول المتكلمون وان انكروا
سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضي
للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فههنا شيئان ذات الجوهر والحصول في
الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال ان حصول الجوهر في الحيز معلل
بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول بالكون فههنا
ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا
باطل اذ حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل
بقيام صفة فيه اي بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور
والجواب ما عرفته اي في المرصد الاول من هذا الموقف سواء ما لازم اي معنى القيام ما
ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه
قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول وكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به
اي بالحصول فلا دور وقوله وربما قال اشارة الى انه وجد في نسخة اخرى من الاربعين
هكذا قيام الصفة التي هي علة للحصول ان توقف على التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانه
لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض
ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول فهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من
حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف
قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي
هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن
ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وهو محال ان التوقف
وجوب تأخر بمعنى عدم جواز الانفكاك كما يوجب دوامهما وتغيره على ما في الباب الاربعين
انه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف انفكاك
حصول العلة بدون المعلول اذ ان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف
بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا
عكس قال المص وهذا اي ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تأملت

وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان
هذا القدر يكفيه اذ صرح الامام الرازي بان قيام الصفة بالشيء معناه التحيز تابع لتحيزه ولا شك ان
تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا يقدح تلك
المعنى في هذه النسخة بل فيهما ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز اولا فان
سلمنا هذا القائل فيتعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام
وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل الاخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه ايضا يلتبس
الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقفا اخر وقد ابطله هذا القائل بان عدم الا يستلزم
امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا النسخ الثاني للمذكور في الكتاب بنيه على ما يتمسك
به من اثبت الكون علة للكاينية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة
للتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما
كان يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط يعينه اي يعين ذلك الحيز المخصوص
وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكاينية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي
هو نسبته اي المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي
وبين الحصول في الحيز اعني الكاينية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكنا لا نحن نسلم ان نسبة
الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في
ثبوت ذلك المقتضي فانه ما دام اي لانا لا نحن لا نعلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة لعوي قايم به مسماة بالكون كما زعمتم
فان الحصول في الحيز المخصوص انما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى المقصد
الثاني انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اي حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر
فهو ان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز
اخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر اي على
القسم الثاني من الحركة و[redacted] السكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول
زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون اخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز اخر فلا يكون سكونا ولا حركة
فقد ذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول الحدوث ساكن لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون
وهما مثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما
سكونا كان الاخر كذلك فهو لا انه يعتبر وان السكون اللبث والمسبوقية بكون اخر فقيل منهم تركب الحركة
من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة

مجموع سكنات تلك الاحياز فان قيل في ابطال الزام هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون
فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا من الاخر قلنا في دفع الابطال
ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من حيز ضد للسكون فيه اذ لا يتصور
اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز نفس الكون الاول
فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق ملزوم عين الدخول فيه وهو اي الكون الاول فيه مماثل للكون
الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس وانه اي الكون الثاني فيه سكون فيتنافى كذا
هذا اي الكون الاول المماثلين لا يتنافيان قال الامدي وذلك الاشتراك لا يوجب التماثل
لان التماثل انما يكون في بعض الصفات ولا نسلم انه ما ذكر اخص صفاتهما وايضا يلزمهم ان
يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فهكذا الثاني قال الامدي
وهذا اشكال مشكل لعل عند غيري جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اي يلزمهم
ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا يكون مسبوقة بالحصول في حيزه كما مر اعني
هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون اخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان
السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون اخر حتى يكون
الكون في اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ان يكون الحركة من السكنات لكنا نعتبر
في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا يمكن كونها مسبوقة بالكون في حيز اخر حتى لا يلزم
ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت
على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهره لزم ان يكون الكون في اول زمان [redacted] الحدوث حركة
ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله وح اي وحين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك
الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود
بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركات سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظ
فان الكون في اول الحدوث سكون [redacted] عندهم وليس جزء الحركة اصلا والنزاع في ان الكون
في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا
كان في ذلك الكون سكونا ويلزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز
كما عرفت وان فسر الكون المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما
ولم يلزم ايضا تركب الحركات من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو
الخروج عن المكان الاول ولا سكون في الخروج عن الاول بل حركة وكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر
حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث

فيه صح

فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل اذ لا يكون بينهما
خلا اي مكان خال عن التحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد
لا يتخلل ثالث بينهما والافتراق يختلف على وجوه متنوعة بعضها قريب وبعضها متباعد وتتفاوت مراتب البعد وعنه
مجاوزة وجعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم
بكل جزء اي جوهر بالنسبة الى الاخر لا انه امر واحد قائم بهما فانه غير جائز عندهم لامتناع ان الواحد لا
يقوم بمحلين لا على ان يقوم بكل واحد منهما ولا بمجموعهما لان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة
او وضع احدهما اي ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الاخر فانهم اي المتكلمين لا يثبتون اي
الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان لكل منهما اجتماع بالاخر قائم به فههنا اجتماعان متحدان
بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما يترتب عليه تبيين غلط الصناعة الكلامية
فمنهم من توهم اجتماعا واحدا قائما بمحلين ومنهم من توهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد**
الثالث الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة على راي المتكلمين
موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون فهي نوع واحد بالحقيقة والمميزات التي بها يميز
تلك الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة لكونه مسبوقا بكون اخر اما في مكان
اخر فالحركة او في ذلك المكان فالسكون على راي او غير مسبوق اي بكون اخر على حصوله في اول الحدوث فلا يعينه كونه
مسبوقا بكون اخر كان في السكون على راي الشيخ وحكم امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كان في الافتراق والاجتماع
ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان
يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة **تنبيه**
اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة
كان تسميتها انواعا مجازا وانما هي نوع واحد يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية
بل ربما لا توجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بشخصه يعرض له انه اجتماع بالنسبة
الى جوهر وافتراق بالنسبة الى جوهر اخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله وحده ولم يتصف باجتماع ولا افتراق
ما دام منفردا واذا خلق الله جوهرا بعد ذلك صار مجتمعا معه او مفترقا عنه والكون الذي ذكرناه واحد لا تتغير ذاته
الشخصية بل صفته **المقصد** الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم
بمكانه الى فوق فتنتقل الجواهر الظاهرة منه لانتقالها في جهاتها واختلفوا في الجوهر المتوسط
الباطن منه هل هو متحرك [illegible] ساكن اذ لا واسطة بينهما [illegible] حدوثه وليس كذلك
اذ لو [illegible] الاجزاء لزم [illegible] الانفصال [illegible] الاجزاء التي [illegible] المحسوس [illegible] اي الجوهر
المتوسط داخل في [illegible] والكل اي داخل في حيز الكل فيكون متحركا ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اي عن

ان الحركة ليست بعبارة عن زوال الكون بل هي معنى يلزم من وجودها زوال الكون فجاز ان يعبر عن زوال الكون بالحركة

حيز الكل الى حيز اخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك
اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها [illegible] فلا يكون متحركا والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوه
اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه فارقه
فيكون متحركا فالخلاف راجع الى تفسير الحيز كما صرح به ولذلك اختلف في المسمار في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك
كالجواهر المتوسطة وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجواهر المتوسطة اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به اعني الهواء
[illegible] من فوق بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي يعود الى
الحيز كما نبهت عليه اما ان فسر بالبعد المفروض كان المسمار في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما عن حيزه
الى اخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المسمار المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر
المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المسمار مفارقا لمكانه اصلا
الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر اخر من جهة الى جهة بحيث تبدل
المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول انه اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى
جهة مخالفة لجهة الاخر وجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو ظاهر الاستحالة ليدفع
هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه [illegible]
كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين [illegible] في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة
التي فرضناها وهذا التكلف منه [illegible] لا معنى له [illegible] نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق
اسم الحركة على اختلاف المحاذاة سواء كان هذا الاختلاف في المتحرك او في غيره [illegible] احتاج الحركتين الى [illegible]
ثم انهم اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا [illegible] كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في
المكان الثاني [illegible] على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات **المقصد الخامس** [illegible]
الاكوان على تقدير وجودها [illegible] عن بعض المتكلمين [illegible]
[illegible]
[illegible]
الجسم [illegible]
[illegible] الجواهر المحيطة [illegible] الاجتماع [illegible]
[illegible]
[illegible] المجاورة [illegible]
والمعتزلة [illegible] على المجاورة [illegible]
المماسة اي الاقتران [illegible]

خذ ذلك

المربوط لا لا وحدة اى لا لان المماسة مانع من الافتراق ببدء التأليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة التامة بالجوهر الفرد واحدة ولا
بعدد المجاورة له واما المماسة والتأليف فيتعدد وكل واحد منهما بحسب تعدد المؤلف معه والمماس له فيما اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة
من الجواهر في جهاته ست بالتعاقب وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اى المماسات الست معينة عن كون سابع مخصصه بجوهره
وقال المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد التأليف واحدا منهما فاما بينهما اى بين الجوهرين اذا تألف الجوهر مع ستة
الجواهر فيصل بينهم بالجواهر الستة تأليف واحد فان لم يبعد في جانبه بجوهره من لم يبعد في جانبه بالكرة والتأليف ويطلعه فيهما اى فيما اذا احاط
بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته بالتأليف واحد واذا حاز ما به بالكرة فلا ادري من الانس واكثر من سها ست بالتعاقب لا بالتأليف
حذرا من انفراد كل جوهر من الجواهر الستة بالتأليف على حدة واستطالوا اى ابطل قولا وحده التأليف التي ذهب اليها الطائفة الاولى
بانه يلزم ان المماسة متضادة لشرط التأليف اعني المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يدل المماسة واحدة بالتأليف جوهر واحد
من الستة معه اى مع الجوهر المحاط بها والتأليف القائم معه بان كان الى حظ الجار او ما يحل عنه ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التأليف
الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ وابو اسحق المماسة من الجواهر بعض المجاورة منها وانها متعددة بحسب تعدد المجاور
والمماس بعينه فالمماسة على رأيه متعددة لها جنسه وذلك لانها متعددة للمجاورة بالذات والمجاورة عين المماسة والتأليف على
فيكون المماسة متعددة المماسة والتأليف جنسه وقال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر بحيز اى واحد منهم لم يزد على ما كان
ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر حينئذ اى حين المماسات
وبعدها اي بعد عدم تعدد واحد لم يتجدد ولم تعدد لاجل تعدد الاعتبارات فان الكون الحاصل له قبل الانضمام الجواهر الذي يسمى سكونا
والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول الذي يسمى اجتماعا ومماسة ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال
الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست عين الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره
القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون
الجوهر اولا ماء يدل على حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر من ان يستقل بالعرض ما به وكان منها فالذي عن مماس وما ذكر المعتزلي
بعده المذاهب والبعيدة على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ثم نعرض لما اورده الآمدي من ان ما قاله يقتضي زيادة يصح للاتحاد
فروع على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور ان يحصل مماسات ستة لانه
مماسة لا يكون الا مع واحد من الاجسام تلك المماسات الست مماسات عن غيره لا حاجة من الجواهر عن نفسه
فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مماسات عن غيره متضادة لم يبقى مماسات عن غيره وعلى هذا اتصل الاجسام اليه جوهر بالتأليف
او اكثر وهذا اذا كانت المماسة قبل المماسة واما اذا كانت متعددة فقال الشيخ في قول متضادة بها اى متضادة الست المعينة للمماسات
بست مماسات عن غيره كما في القسم الاول وقال في قول آخر متضادة ما بين من المماسات حيث من المماسات الطارئة على المماسات
المعينة قال الآمدي هذا بناء على ان المماسة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه
انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع
الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائن في حيز بينهما احاد كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قرب من

احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد عن الآخر وقال الاستاذ غيره
وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته فيبطل ما قال
الاصحاب اللهم الا ان يراد ان يكون مراده ثم ما قالوه ان الكون واحد اى الكون الموصوف بالقرب عين
الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة امر زائد على الكون هي المباينة والمجاورة فكون
النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ
مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا انضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قرب من المنضم اليه
وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا ترى انه
اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال
وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد فله ست مباينات
لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما ستعلمه والحق ما ذكره الاصحاب
فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثالث
الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة قيل يقال انه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض
المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة و
الملامسة من تلك الجهة الاخرى في اى حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا النزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة
امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق في
جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع تميزه كما اذا تبدلت وزالت تركيبها بالكلية وقيل
لا يجوز لو لا تجويز المجاورة من الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال الملخص وكما يعتبر في الوصف بالمباينة
جوازها اى جواز المجاورة بين الكل بل لا بد لانتفاء شيء منها بجواز الاجتماع هو المجاورة من الكل على الاجتماع ثم قال
والذي حداني وبعثني على ايراد هذه الابحاث اعراض احد منا عنها في اصطلاح القوم ومحققيهم ذهبوا اليها في تحقيقه
الاكوان تسلقا وتقليلا للتحقيق اليها اى الى تحقيقه الاكوان مما قالوه من لوازمها واخذ اليها نفعا اذا عرف الاصطلاح
لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة فظهر الحق فيما قالوه في تحقيق الاكوان واحد الباهر بانه وصل
به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان للمنظر تكيفا بما هو المعاد له لانها لهذه الابحاث قصور ذاتي والا فلا تحدي بالكتاب
المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقائد الدينية ولا يتوقف شيء عليها زيادة طائل وفائدة ولولا ما بان الغاية ان
المذكورة ان لم يطول الكتاب بذكرها لحسن من تركه في الاستيفاء في الكلام على تحقيق المرام بالابحاث الغير المناسبة لما
يقتضيه المقام ولو ذكر اى احفظ ويذكر هذا القدر الذي مهدنا ملك تنبيها لكي لا يخفى عليه من قبيل هذه الابحاث
في غير هذا الموضع فكيف بالمقصد على انه جواب الامر يعني لا يمكث اى لو مكث المقصد السادس من تحقيق
المماسة كونها قائما بجوهرهم كالقاضي واتباعه اطلق القول بتماس الاكوان بمعنى ان كل كونين فيهما متضادان لان

الكونين المجتمعين فيه ضدان اما انه اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من
الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما
اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمان الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن
الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في
آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا بالجوهر
وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاد فلم يجعلها اي الاكوان اضداد ولا متماثلة
بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة
اعتبارات فلا وجه للاختلاف في التسمية المقصد السابع في اختلافات للمعتزلة في احكام الاكوان بناء
على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت
الحركة كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة
هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز
الثاني فيكون عين السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر
وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل في
الآن الثاني كونا آخر متجددا لا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه
والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني توجب الخروج عن ذلك الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرنا
وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فهما متغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي بناء
على ان الثاني للسكون والمضادة هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي
السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز
الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة نفس الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز
الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم
الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك
ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني او على تقدير التعدد كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز
الاول وقد قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه
الكون الذي في الزمان الثاني المسمى بالسكون وثانيها اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر
المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في
الصورتين الاولى ما اذا اسكن جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة كالمسكن الذي في الجو من غير ان
يكون تحته ما يقله فلا بد هاهنا من تجدد السكون وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث

اقوى

اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لقوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات
الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تأثير القدرة
انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيجب في دوام الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على
ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان
باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا ولقرب هذا
الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية بان الاثم لم يجد عنه محيصا والتزم الاثم والعقاب بعدم
الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه
سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب
انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وهو مذهبه في الذمي واما لانه اثبت الاثم والعقاب بامر
يدرك بالذم وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر و
اللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا بعينه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاستين
التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه الساكن واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج
بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه
ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصه اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود
بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدرك الا ترى ان راكب
السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير منضبط
عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بحركتها الهوا
بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم
الى غير حيزه فقد علم كونه يكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف
الكونين المخصصين له بالحيزين ونظير ذلك فمن كان هاويا في الجو تتبدل الاحياز عليه فلو غمضت عيناه وهو في
حيز واستقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه بغير لونه
فانه يدركه ويميزه عن كونه السابق بالضرورة رابعها قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة
والباصرة اذ يمكن الفرق بين الاشكال المختلفة وتمييز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او
لمسها فلا بد ان يكون التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد
يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات المتفاوتة او الى ذوات الجواهر المتالفة
او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رأى التاليف
وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا والتحتا لرأى الصفحتان معا وذلك لان التاليف واحد قائم بكل

حرس من صفحتين فما اداری قائما بالصفحة العليا فقد رای قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده انما يصح هذا
الاحتجاج على الله لو لم نقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف
الصفحتين يعني انه لا نقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل نقول
ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين بن
فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال
الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما نرى انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى
التأليفات المختلفة فانه قد قدر التساوي والتشابه في التأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه
ابنه وقال ان التأليف متجانسة لان التأليفين مشتركان في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله بناءً عليه
الفاسد وان نسلم ذلك الاصل فنقول في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التأليفات مختلفة
ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم يكن التأليفات مختلفة فالمقدمة
المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المط وهو مصادرة سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا
بالقدرة كمن يضم اصبعيه وينفرجها ابنه او يمنع وقوع التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي
لاتفاق المعتزلة على ان المولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان
ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس
ان ولدت التأليف منهما كما في طين المجاورة المذكورة شرطا له لانه لو كانت شرطا له ابتداء اي شرطا
للتأليف في ابتداء حدوثه وشرطا في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط التأليف ابتداء ودواما وليس الامر
كذلك كاليواقيت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين
جواهرها وهو اي هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور وعندهم شرط لوجوده ابتداء
لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة من الرطب واليابس شرط للدوران فان التأليف الذي يصعب معه
الفك والجزء لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة
وجودا وعدما فهي شرط له مع ضعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر فلعل
ذلك اي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائد الى اختلاف اجناس التأليف
كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها الفصل الثاني في مباحث الاين
على رأي الحكماء وفيه مقاصد تسعة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن
لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما
بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا
يكون بالقوة من كل وجه والا فهو عدم محض اذ لا يكون ح فلا يكون موجودا صرفا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في

كونه

كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا او متصفا بالقوة
لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا لو فرضناه لذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من
جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم
الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب الشيء والتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل
بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الباقي اذ يتصور فيه الحركة
والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو
اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم
كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو
الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة للجواهر
والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس
اليها وهذه النسبة لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لاحقا بما حصل
لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لاحقة بما حصل وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة تؤدي
المتحرك الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك
الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ما هو
بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي
هو الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما كما انه ذلك الثاني
المترتب حال الحركة وثانيهما نفس هو الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان
آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول فانه اذا
حصل كان كمالا فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة
فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون الحصول
بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء من القوة فالحركة تخالف ساير
الكمالات بخاصيتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك
مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من ساير الكمالات بهذه
الصفة وثانيهما انها يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد
فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة
لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على نوعين قوة بالقياس اليهما واخرى بالقياس الى ما هو المقصود
بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فانه

الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاجزى فيها تعاقب بينها فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شى واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل نسبها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال اول للمذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك المكان عارضة وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاول على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما هو بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها يجب تحقق كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شى من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى فهو اي المتحرك كمال اي كان ذاته وصورته ايضا كما كان كما لا يجب حركة والمقصود انه ان لم يرد بكونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن الاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه

قال المص وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع و اعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا المنتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بحسب الوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها

وهذا الذي ذكره المعلم اولا واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدما وهم من انها خروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن متاخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع شى في زمان بعد زمان بل يقول هو وقوع الشى في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفها اي تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بانه مقدار للحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا غاية الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن وقولهم بالتدريج معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه اشتغال دفعي ولا يسمى حركة بل كونا وفسادا [illegible] ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصود وكيفيته وصفه بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمساعدة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مثله فيكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم

والواجب على ان الحيوان لا يلاحظ ... والاضطرار يخرج عن ... فان الامر ... صح

السكون هو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فعدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة لا يكون سكونا فالموصوف بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا تعريفات سيد شريف

قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ويستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان صار حصوله في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث من عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا في المسافة وانما يمتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهر واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدا في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فيكون الحركة ضد السكون في الحيز المنتقل عنه والسكون في الحيز المنتقل اليه ايضا بخلاف من جعلها اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كامر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط وجودها في الخارج ايضا الاحياز في انفسها وعدم تاضيها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فان تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا ينتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط من المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الجزء الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون هناك امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدا تلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية واذا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك قح فالمتحرك فيها ما بين مبداها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية يختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لا يتصور وجودها في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبداها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى

المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اضعف حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان فلا بد ان يكون مغايرا للحاصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض ايضا لا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود وكذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول تركه عنه اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الاول فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس واما لم يكن الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج فاعلم ان اجتماع الصورتين فيها انما هو في الخيال اي في الحس المشترك واعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان يكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ولا يجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وان الارتسام في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد تشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة

جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال
من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة
الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة
اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة بهذه المقولات لم تكن شيء منها جنسا للمتبدل الواقع
فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف
الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو على
وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام
او لا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء او لا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر
وهذا اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فيبقى اي ظاهر مكشوف
انه لم يكن انفصل عنه جزء صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه وبه الحس عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه
بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس
تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا امتص مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا ينفصل به الهواء
هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ
حدا بماء الورد وذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض
الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه
بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء كما تعاصغر
حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع
الخلاء فتبينا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل نقطع وبيت انيه
ويحققه ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اي لمية امكانه وصحته كما سنعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها
مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد تكون الهيولى في بعض الاوقات
كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة فيتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها
لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا
ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك
اي يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام
بمقدار معين لا استعداد الى غيره لاسباب منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار
معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رايهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة
في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الفلك

قع

التخلخل

لا يقبل

لا يقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير
كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اي
تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمنع تحقق
الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لذاتها لهيولاها اختصاصها بمقدار معين
وكما مر في الاجسام العنصرية فان اجزاءها ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كلها اذا انفصل امكن
ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فتحتم عليهم تجويز ان يكون
قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انتقاص
حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على اثباته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين
في الحركة الكمية غير الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن
المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليهما الاسم اي يطلق التخلخل على الانتفاش و
اسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فانهما اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء
بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسبة بعضها الى بعض وقد يطلق اسم
التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل والتكاثف بمعنى
الرقة والثخانة من باب الكيف فكل واحد منهما له معان ثلاثة اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد
منها حركة من مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة
طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم
فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص من حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه
في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان
الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في
الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها وادمجت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية
قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تحريكها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة
فلا يكون نموا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بالاعضاء
الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة
في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما يتحرك كل واحد منها في اينه او وضعه
او كيفيته فليس ح حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل

النمو

ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزايدة في منافذها وسببها بها وبعض مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار
هذه المكابرة اولى ان كان انفصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في
نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات
الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا الثالثة من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة
فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما تسود العنب وتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل
التدريج فلابد منهما من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة
بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي الانتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لا يصير باردا و
لا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انتقال احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانتقالا
في الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور
لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة
بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما الا ان ما برز منهما اي من تلك
الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز
زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه يسمى
باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما كون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب
من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد
وهذا القول ركيك والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد حد الحد وفي الجمد ايضا وانه ظاهر
البطلان ومع ذلك فنقول على بطلانه ونقول انه صح تكون الاجزاء الحارة في الماء البارد فمن ادخل يده
فيه كان يجب اذ يحس بحره اي بحر باطنه او يحل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو بين اذ باطنه
باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان شررا اذا صار جمادا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان
ذلك الذي شاهده من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك المحل بعض من تلك الاجزاء
النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار هنا بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من
العاملين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا
بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال يفعل بعض اجزاء نارا ويخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة
معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة فقد صح انتقال
الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه بالحس من انتقال الماء الى السخونة
يسيرا يسيرا الرابعة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكانه
مكانه فلا يكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما

ليس للجوهر حركة ولكم عند ابطل
ان الكبر بل الاحكام والكبر لا لما
حكمه كما ذيل ٤ هود
منه

محويه واذا تغيرت تلك النسب تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة
الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الا كذلك فان الفارابي قال في عنوان المسائل حركات الافلاك دورية
وضعية وفي كل جزء كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظرا الى قسمه من قال الاجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك
في الخارج ما لا وجود له فيه قلت وذلك اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا موهوما ومنهم من قال بها دال المفصين الا على
والاتصال وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية والمحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدأ هذا التبادل والتغير
هو تلك الاجزاء لا الامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين ان يكون الفلك ايضا
متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وابهامها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب ففي حركة
حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من طوف حول شيء مع انها
حركة مكانية يتبدل بها الامكنة لما تشبهه الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق
عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان حال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة
الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اكثر من اين واحد
فاما ان يستقر على واحد من تلك الاينات في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل آن الا في اين واحد
ولا شك ان الاينات اللاحقة متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينات لزم انقطاع الحركة
الاينية واذا كانت تلك الاينات متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وبهذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية
ولا مخلص عنها الا بان يقال المتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه
مستمر يختلف نسبه الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكان حدود المسافة بالعرض كذلك تعدد الاينات بحسب العرض
وكما انه لا يمكن ان يعرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يعرض في ذلك الاين المستمر آنان
متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا
كون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فيمكن ان يعرض لها كون فرد كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان
يعرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان لكل كيفيتين يعرض فيهما يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفية اخرى وكان لكل اين يعرض
فيه ان يمكن ان يعرض بينهما اين اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل
صورة بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنع
تبدل الصورة ... فقال الكون والفساد في الجواهر والتبدل الواقع انما هو في صفاتها دون صورها فانكر الكون ... لم
الاستحالة ... العنصر الواحد ذلك الواحد اما النار واما غيرها من العناصر انما حصلت من النار ... لكان
اعني ... فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او
الارض والماء قد تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهو المتوسط

الماء او الهواء والهوائي تكونت من التكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لكل العنصر الذي هو الاصل محفوظة فيه في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تتبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فيثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام ويبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني ان اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كما لما فيه الجزء طبيعا اي جزء معين من اجزاء الجزء الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء [illegible] استنادا ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لما ثبت من ان الاجزاء [illegible] الصورة حاصلة في احيان متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى فاعل يفعل ذلك الجزء ولو قدرنا عدم الفاعل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها وما لابد لحصولها فيها ح من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز مخصص به حدوثه عن الفاعل واسم بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجا معناه صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجا اذ اي الموجبة الجزئية الخارجية اخص من الموجبة الجزئية الحقيقية وصدق الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا يفيد الوجود اي فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية [illegible] جواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا ولو سلم [illegible] الى الكل ممنوع او يكون المفارق مستعدا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتها على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سياتي في الموقف الرابع ثم شرع في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فان يكون تدريجيا لكون الفساد والصور لا تقبل الاشتداد اي ان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها والانتقاص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مضادة لها لانه في الوسط اي وسط الاشتداد والانتقاص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه لم يتغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا نقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان [illegible] متحققه لكان [illegible]

ان لم يبق نوعه اي شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا انتقاصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فيقول تلك الصورة المعادة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل يتتالى الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما حال الخلو عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم منهما محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات الآنية مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تمتنع بانتفاء المتحرك تمتنع بانتفاء ما فيه الحركة ولزم ان لا تكون هناك الا كيفيات آنية الوجود ولا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فلا يكون ثمة مثل جزء حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل هذا لا يكون حركة لا اتصالية لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بان يمنع ان المتحرك في الكيف مثلا فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا المحال السيال الذي يعدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا يتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا فمبدا الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها وتجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة و مع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس في شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حال الى حال اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة بل ثابت عندهم من ان وحدتها وتعددها وانما تابعان لها ناجعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والمحجة محال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشتداد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت لما تغير في موضوعها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر و تحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في موضوعها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان ما علي ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان

استحال او كان ينمو مقدار من جسم او جرم يتحرك في الكم حتى ينتهي الى اعظم مقدار او امر او كان على اشرف اوضاع يتحرك منه الى وضع
اخس اوضاع وحده يستحيل الجسم في هذه الصور التي بيناها من اضافة الى اخرى بتدريجها وتبعا للحركة في موضوعها وكذا لا يتصور
بقاؤه بهذه الاضافات بعينها لانها مع تغير موضوعاتها في انفسها لا تتصور ايضا انتقال الجسم وحده في هذه الاضافات مع
موضوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها لتغير موضوعها فلا يستقل بالمقولية وتستوعب بالاين و
الوضع بانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالعرض اي من حيث لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى
اخر تدريجا فان يجوز ان يستقل بالمقولية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع للحركة
اي بتوسط الحركة فان لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور فيه متى فكيف يقع فيه الحركة او لوجود فيه لم يكن بانتقاله و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون متى للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع اخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في
متى فلو كان في متى حركة لكان للمتى متى اخر وهو محال او نقول منه ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان اخر كعروض
المعلمة والمتعددة وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا او الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر
كموضوعه وذلك لان اجزاء الزمان لا تتصل بعضها ببعض في الفصل المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانان مشتركان في آن
فقبل ذلك الان يسير للموضوع متاه الغائص في الزمان الاول وبعده يستمر له متاه الغائص الى الزمان الثاني وذلك الان
بهذا يوجد الاول ويتدرج حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ورد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود مفروضة
فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من
احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان اخر بينهما زمان كالفجر والعصر فلا فاء تدريجيا ايضا
لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في
شيء اخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و اليه
اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في حصول الحركة على سبيل التبعية لا يرد بانه يعرض عليها فلا يستقل بالمقولية والتبدل
وهو عرف بانه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية بانه يعرض فيها في التبدل والانتقال واما موضوع ان ينتقل و ان
ينتقل بما ثبت بعضهم فيها الحركة وابطل بقول هذا المثبت بان المسخن ان انتقل من التسخن الى التبرد فلا يكون سخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن ثم ان يكون في الوحدة
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالمبرد ولا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان
سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا
الحال في التسخن والتبرد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن
من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا
انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها والحق انه اي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان
فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة و اما

في الفاعل وذلك لان العزم قد يتفسخ بغير السبب والطبيعة قد يجوز له ذلك والآلة قد تكمل لهذا يتبع جميع هذه الصور يتبدل
الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية لذلك واما القابل فربما
ينقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية واما جريان التبدل في
الاثر فيلزم التبدل في الاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا
دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحده لا ينفك عنها وايضا
فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون
الجسمية علة اتحاد الاتي في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في الجهة اي جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة
فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان يشتملان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه
وايضا فلا بد لها اي للحركة التي علتها الجسمية اما مطلوب فيتقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها
الجسمية فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا مطلوب فيتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة و اما
الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة ايضا لانها باقية مستمرة فيلزم ان يكون معلولها الذي
لذاتها والحركة ليست باقية لما عرفت من انها متجددة متقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون
على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الاجسام ساكنا طبعا بل هي اي العلة للحركة الطبيعية هي طبيعة مع
مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تتحرك طبعا طلبا للملائم اما في الاين كالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف
كالماء المسخن قسرا واما في الكم كالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم
ترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلته
الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة فان قالوا وتتجه عليهم ان
حال الملائم غاية مطلوبة ولا شعور للطبيعة الا في الحركة الارادية لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية
التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب تعين ان يكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة فيتجه
اشكال اولوية الحركة الطبيعية الى جهة دون اخرى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة
وتحقيقه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية ان كان له دخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا
بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا
شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم اقتضى طبعه الحركة اليه
ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا ارادة بل مترتبة على الشعور والارادة وكذا القول في الكيفيات
والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي قد ذكرناه في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية
ليست هي النفس بذاتها وعدم اختلافها لان النفس امر مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير باقية ونفس
غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه

ولا ينافي التصور الكلي الحاصل للنفس بان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي الكون
الكلية منشأ ونسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الحركات عن النفس مع حصول ذلك وارادتها الكليين بل لا بد
اي علة الحركة الارادية تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشي تتجدد له في كل خطوة ارادة جزئية تبعة
لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية لكان منبع ارادة متعاقبة مجموع تلك الحركة كما ان المسافة التي تسلك الحركة يمكن ان تفرض
فيها حدود جزئية تجري بها المسافة الى اجزائها فالمتحرك يحتاج الى الارادات المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يحل حدا معينا
وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي يتصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادات
فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة
القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي
فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلة الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به الثالث
ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك
اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا
بالفرض او بنسبة حسب الوضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الغير من كلام السائس [illegible] اي الزمان فان كل حركة تكون
في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حال الى اخرى تدريجا المقصد السادس
قد علمت انما ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي بوحدة هذه الامور الستة لا بعدها ضرورة وحدتها
اي وحدة الحركة كما قد عرفت في مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فهو اي في بيان وحدتها الثلاث التحديد في
وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة امتناع
العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يتحرك في
مقولتين في زمان [illegible] طولا فتكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة هنا
مع اتحاده من حيث اختلاف ما فيه الحركة اختلافا مقتضيا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل لا بد من [illegible] الواحد
انواع من الكيف كالتسخن والتسود [illegible] في العاقلة شيئا فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك
الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وان [illegible] بحسب الشخص تعددت الحركة لان
الحركة في مسافة حركة في مسافة اخرى قطعا ومع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه ولو اختلف المبدأ والمنتهى
لم [illegible] ما فيه واحدا بالضرورة وحدتها اي الحركة لوحدة ما فيه كاشتراط وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون
الطرق مختلفة [illegible] من مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الحمرة الى الغبرة الى السواد وتارة
[illegible] من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى [illegible] الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى الغبرة الى السواد فالحركة من
البياض الى السواد المعين يمكن ان تعرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بتوسط
تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فيظهر

ان

ان اعتبار وحدتها لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما وقال ان يقول اذا لم
يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتها ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك
في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدتها ولا بد في
وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد
بعينه فانه لو جاز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها
الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص من وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه ولتثبت وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من
وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا
وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان تكفي ولم وحدة ما فيه كما اشار اليه الا
ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمال فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور ستة
من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به
في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما
واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يوجد في تلك الحركة بوجه الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد
بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا يجري فيها ما بالفعل ولا انفصال بسبب اختلاف الاسناد الا ترى ان
الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب البروج والدرج والمسامتات ونحوها و
لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الاول ان لم يبق له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان ذلك عين
اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر
اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الا بانفصالهما اي بالانفصال [illegible]
في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان التشخص
هو النوع مع قيود مشخصة وهي اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه و
وحدة ما اليه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت
الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا
من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه كما في الكيف فيقال ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى
الحمرة الى الغبرة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان
ما فيه الحركة هنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فبان يتحرك الجسم
من مبدأ الى منتهى معين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية
لا بالعوارض فلذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد
ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه مضافا الى اختلافهما كان اولى كالصعود والنزول فانهما

محلها ان الجهة لاختلاف الامور التي فيها وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ما فيه الحركة والى تحدد
ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من جزئي المثالين
مختلفان بالجهة لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحادهما فيه فان قيل تنوع المبدا والمنتهى في المثال الثاني ظاهر
فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما
الفوقية وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الحقيقة قلنا انهما وان لم يختلفا بالحقيقة لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية
وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالجهة كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في النوع لحركة
الحركة بوحدة المتحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المتحدد ولو
بحسب النوع لا يوجب تعدد ذاتي الحركة بحسب الشخص واذ لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة
فالنوع اولى بان لا يوجب ذلك الاختلاف لان كلما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص الفردية من غير عكس
كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلفان بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث استناد حال المحركين
مختلفين في القاسر والطبيعة بل لان الحركتين تختلفان في الجهة ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب
تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الحجر نوع واحد
كذا الحركتان اذا لم تختلفا هناك بالجهة وما منه وما اليه وذلك لان انتساب الحركة بالموضوع مطلقا الى الموضوع امر خارج عن
عن ماهيتها فلا يكون اختلاف الموضوعات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف بحسب فلا فائدة في
اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان فرض تنوعه و
اختلافه بالجهة فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات كما ان تنوع
الموضوعات لا يوجب تنوع عوارضها لا يقال ما الوحدة الجنسية وما تعرض فيها من الوحدات بحسب التعرض في الوحدة النوعية لان
النوع هو الجنس مع قيود متنوعة وانما هو وحدة ما هو فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها
متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية ومراتب اجناس الحركات بحسب مراتب الاجناس التي تقع تلك الحركات
فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة
في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية
المنقسمة الى انواع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان التضاد انما يكون بين
الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس
تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها حينا من الاحيان فالمانع ليس هو تنافيهما بل من الاجتماع في
ذلك الجنس مستندا الى ماهيتها بل الى اسباب خارجية ولا تضاد بين الحركات التي تحت الاجناس واما التضاد
بين المتخالفة المشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات فمثل الحركة في التسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان
تحت الحركة في الالوان ومشتركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر و

غيرها

غيرها فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول
حدا محدودا في الطبيعة متوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف فان لكل
واحد منهما حدا لا تتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط حدا محدودا وبينهما غاية الخلاف
فان البياض والسواد بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فكذا بين
التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها كما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا
تضاد فيها المقصد الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة واتحد ما فيه
اما ان الحركة وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وضد للحركة من البياض الى
السواد وان فرض وحدة الطرفين اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعتين الصادرتين
عن طبيعة واحدة كان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك
فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف
كما يظهر من كلام الامام في الملخص المذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان بين الحركتين ليستا متضادتين
كما ظن بعضهم لانهما ليستا في طرف واحد ووجهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما
غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء
عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والحال انهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت
النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة
الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادين مع انهم صرحوا بخلافه ولا لتضاد
الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى
فوق وطبعا الى تحت متضادين مع ان المحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا
تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في
المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كان قيل لا تضاد في
الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في
الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي
الحركات ومنتهاها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل
قبلها وينعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن الحركات
الموجودة متضادة بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب مبدئها ومنتهاها جميعا من حيث كذلك
اي من حيث انهما متضادان لا يعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين عند المبدأ الاخرى ومنتهاها عند منتهاها و
ليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى

بها صح

للحمرة ولا التضاد بين المتوسطين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف
وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد
بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان
بالذات وكذلك منتهاهما او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم
التباعد في الغاية فلا تضاد بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات بل باعتبار
عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز والمحيط لانهما حدان اي طرفان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من
الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما
بالعرض تضادا الصاعدة والهابطة بالذات فانهما متعاقبان وجودا يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين فقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة
الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب
الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يعرض لهما ان صار احدهما مبدأ الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض ان الحركة الى
هذا المنتهى ثم الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض
فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سيجيء على تقدير انهما متضادان بحسب العارض فيكون
الحركتان متضادتين ايضا فلم لم يعتبر ذلك في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما ثابتان مع قطع النظر عن وجود الحركة وهما متضادان فيكون
الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدأ والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما
في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متعينا ومنتهى متعينا بالفعل والمسافة منقسمة بالفعل كذلك وقد يكون ذلك لا بالفعل بل بمجرد
الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ
للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا
بمجرد الفرض ولا امارة فيها اي في الدائرة حتى يتعين للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض من موازاة او فرض
او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة
ان يوجد هناك نقطة بالفعل ليكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة
بالفعل الا بسبب القطع وهو على تقدير عدمه بل يكفي تحقق المستديرة حركة وضعية فيكون مبدؤها وكذا منتهاها
وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على
نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستدير ازلي ابدي كما
هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض
في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها اذن من مبدأ ومنتهى بالفعل بحيث اذا

فرض

فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدؤها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة
ليست في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة فقط المبدأ والمنتهى اي هذان المفهومان العارضان لا دائما بل لان
احدهما الى الاخر حقيقيان تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره
واذا نسبا اي المبدأ والمنتهى الى الحركة كانا متضايفين فيتبين كل منهما ويعرف اي يجتمعان المبدأ والمنتهى في المنتهى
وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية
بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود ولا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ الحركة ومنتهى لها ايضا
فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلنا اعني مفهومي المبدأ والمنتهى عارضين للجسم
عرضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الكائنة في الاجسام ولا يكون طرف واحد
مبدأ ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض ومن ثمة نزاع ولا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدؤها ومنتهاها
طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهما بين الصفتين في آن واحد
فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لهما في كونهما بداية للحركة ونهاية
لها وتحقيقه انما يحصل بالتبيين لان التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى ونسبتهما الى الحركة كاف للتصديق بما ذكرته فرع
على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا
كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط هو وتر لقسي غير متناهية
بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية هي متفقة بالنوع
هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما عرفت في مباحث التضاد
وايضا كل قوس تفرض من تلك القسي يتصور لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا منها اولى بان تكون هي الضد
اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها الا غاية الاستدارة واحدة في
المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين لا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما
امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا تكون ضدا له ولا تضاد المستديرة
المستدير بحو ذلك الذي ذكرنا لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد من الحركات لتضاد مبادئها و
غاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين
لعدد اي لقسي غير متناهية مستديرة واحدة ضدا لغير متناهية فاذا تحرك اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو
كان المستديرة ضد المستديرة لكان مستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوهمة من منتهى تلك المستديرة
الى مبدئها وهو محال واما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين يحصل شكل الاخرى وكذا في
المتصلتين المنافرتين على التبادل فان التحديد من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافة الجوزاء

والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر اعني الحركة الصاعدة عن السرطان الموصلة الى
الجدي لكن في النصف الآخر فقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما
كان الفلك متشابه متساوي الاجزاء كان النصفان متساويين في الجملة وكذا الاطراف والنهايات متساوية فيهما
فلا تكون بين منتهاهما سبب لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف ولا يخفى ما فيه فان الحركتين في النصفين
مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في
نصفين متساويين كانتا متماثلين متحدين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا
اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المتحدر من السرطان الى الجدي
على التوالي متضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدأين والمنتهيين
وان كانا متحدين مع اتحاد المسافة على عكس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعد من
الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي ثم اذا اعتبر تمام الدورة
فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا فكان الاختلاف عنهما بحسب منتهاهما والنهاية و
في الملخص انما يشار بهذه المباحث لغلطة لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في
محل واحد كانت الحركة المستقيمة متضادة وكذا المستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان
اريد مع ذلك ان يكون بينهما غاية الخلاف فربما امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين
المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم
بالعرض وعرض لها ذلك بسبب الكمية الموجودة لها لانواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الكائنة
منطبقة على المسافة فكلما حاذت جزءا منها والمسافة منقسمة لا الى الجزء الذي لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها
نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها ينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة
في ساعة وهذا الانقسام الثاني للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان
كما في السريع والبطيء فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه
الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه بالحركة الجزئية
فهو الحركة القائمة بكل جزء من اجزائه لما لا يوجد انقسمت الحركة انقساما فرضيا بحسبها فاذا عرض له اي للجسم الانفصال
خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة بالنسبة الى الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في
هذين الانقسامين ونبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان
فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح
فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متباينة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاؤه
من امكنتها فهي اجزاء المكان الكلي فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة المقصد العاشر في وصف الحركة بانها

ان

الحركة ليست كما بالذات

ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر او لا يكون الحركة حاصلة في شيء آخر فارق
موصوف بها بالحركة بسبب ذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وتسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي
في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات
اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر بانتقال اول جميع اجزائه فيكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل
دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون
قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المتحركة واما ان لا يكون
جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات
وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم الحركة الى اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة
فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة
النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه و
هذا خطأ من جعل الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حركة النبض كما يخرج عنها حركة
الذبول والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ يخرج عنها ايضا الحركتان
ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة
قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان
تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون صدورها عن القوة الحيوانية او لا و
الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية
كحركة النبض المقصد الحادي عشر الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة
الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر من المسافة في مثل الزمان والاكثر في الزمان
يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كان مسافة
السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرف بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول في
زمان اقصر فخاصة قاصرة واما البطيئة فهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من
المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اطول في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطء اي البطء في كل حركة
لتخلل السكنات بين الحركات واللام للجنس لحركة الفرس وان قصد به عدو واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات
المتخللة في القلة والكثرة فاذا تحرك الفرس اشد عدو وكان في اسرع عدوه فسار في يوم فرسخين فيما كان
حركته هذه ابطأ من حركة الفلك الاعظم بنسبة عظيمة لانها قطعت في المدة المذكورة من الدورة ما يزيد على مسافة حركة
الفرس بما لا يحيط به الوهم ويكون حينئذ زيادة سكنات الفرس على حركاته بالنسبة الى حركة الفلك د

على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات الحركة
المحدد وانها اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف
فلا يظهر تلك الحركات المتخللة بين تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة العادية تلك القليلة فوجب ان لا نحس لهذه الحركة
اصلا اي يحسن قطعا لا انا نحس حركاته بها ولا نحس بسكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء المعتمد على لزوم الحركات المختلفة
بالسرعة والبطوء وهي ستة كما سينتهي المنوه البراي الى ذكرها تدل على بطلان ذلك يعني كون البطوء متخللا في تخلل
السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فهذا البحث هو كون البطوء بتخلل مبني على نحت الجزء ومنع من قد بحثه
مع صحة وبطلانها منتهى اي من تلك الدلائل الستة انا اذا اعرزنا خشبة في الارض فما دام كانت الشمس في افقها الشرقي وقع
الظل في جانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما
ارتفع اي ازداد ارتفاع الشمس ولكن لم يتحرك الظل ولم يتنقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز ان يتم الشمس
الدورة والظل بحاله وهو محال وان تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون بين الحركتين مساواة في
المقدار وان يكون الظل اكثر بل يجب ان يكون اصغر وكان كل جزء من الشمس الارتفاع حركة الظل نحو
الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة و
البطوء بلا تخلل سكنة ويمكن المناقشة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل واذا
كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي تمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان
جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب وبلا ايجاب والعادة هي الحاصلة بعد بقاء اي عدم بقاء
الحال على ما الظل على حاله مع تمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي اي حركة الشمس والظل مستندة الى الفاعل
المختار فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته جرت بخلاف
ذلك فما حكمتم باستحالته ليس كذلك انما هو عدم بقاء العادة وحينئذ اي حين ما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب
قولهم على الحركة المستمرة من اول المسافة الى اخرها فكذا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في
الحركة بان على حركة الحجر مثلا فسرعة كانت طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى اخرها والهواء قابل للانخراق
لا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها وقفة وسكون في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة
الفلكية بلا شبهة فثبت بطوء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر
او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر في جزء ويسكنه في آخر مع استواء حالها في قبول الحركة والسكون [illegible] الاختلاف
بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة يعرض لها بالنسبة الى حركة وبطوء بالنسبة الى اخرى مع ان ما
واحد لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها
بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص
المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان

قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء البطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء
ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فهي ممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان
الجسم اكبر مقدارا كان الطبيعة التي فيه اكبر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة
واقوى في اقتضاء البطوء وان الحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي واحدا كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة
الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة
في الماء وتارة في الهواء وكالسفن السائرة فيهما بارادته وربما عاوق احدهما اكثر والاخر اقل فيتعادلان يعني ان معاوقة
طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة الاكبر على تلك
النسبة كانت الحركتان متساويتين الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة للحركة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك
قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي
في طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل
حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا اصعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما وتحصيل ما
ذكروه ان كل حركة مستقيمة متناهية تنتهي الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان
الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين
الحركتين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون
فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا فعلى النصف الاول
من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا الكل وهو خلاف المفروض وان لم
يحصل بل كان حاصلا في النصف الثاني وبعود المحذور والاظهران يقال الحد الذي هو منتهى المسافة المفروضة
لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمام حدها فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما لتعلق الوصول به انقساما ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقولهم فكذلك الميل الموجب له اي هو
ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في ان ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا
آني كالوصول فكذلك الميل الموجب له آني له حادث في آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما
فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
فيلزم تركب المسافة ايضا منها فلذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون
والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف حركة متوجهة
نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون ان واحد حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين
بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين

بين كل حركتين صاعدة وهابطة

ان يتم

بخلاف الجزء ولذلك قال واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فذلك الجزء انهم لا يقولون به حتى يمنع اشتراكه بين زماني الحركتين كما
ان الرجوع عن آن الوصول ليس آنا نعم بينهما تغاير لا بالذات بل بالاعتبار لكونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع
واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه
فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب
تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما فلا بد ان يتخلل بينهما زمان لاستحالة القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك
لا الى ذلك الحد ولا عنه واعترض عليها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن تقع فيه ابتداء الرجوع
والمباينة وآن تصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان
المباينة فحاشا ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لان يكون حد اشتراك كما يجيء بين زماني الحركتين وآن طرف الحركة يجوز
يجوز ان يكون مبدأ ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين بحيث يختار ان الوصول
وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان
حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان
علة الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة ويحكم بان اجتماعهما في آن واحد يستحيل ان يجتمع في جسم ميلان
الى جهتين فيجب ان يكون كل منهما في آن آخر لان الاخر منهما زمان سكون كالحجر والمنفصل عن الجهة التي
اورده ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او
بتجويز ان الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة لحصول الوصول والحركة لذلك بل يجامع مع المعلول مثلها او
بمنع حدوث الميل بل يجوز ان يكون زماني كالحركة وذلك الحجر المسكن ان الاعتماد المجتلب يجب ان يغلب الاعتماد
اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فصعود الاعتماد المجتلب الحجر وضعف عما كانت الهوا الحجر في حدوثها
في الضعف الا ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا يسكن الحجر على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما
اذ لا يغلب المغلوب من الغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل اعم عند التعادل يحب السكون والا لزم الترجيح
بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون
تحكما والجواب ان الحكمي ليس يقولون بتولد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا الاتوافق مذهبه كما عرفت في
مباحث الاعتماد ومع ذلك يرد انواع الحركات المتصاعدة والصاعدة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمين فتمسكوا بوجوه الاول ان الحجر الصاعد بالقسر في الهوا مع بعد الصعود ان صح ولم يسكن منها فاذا فرض انه
صعد الحجر وسط الجبل ولقيه في الجو يحسب انه تحجر فلا يسكن الحجر وصعد الحجر
وقوف الحجر وسط سكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل عن الصعود
لاقتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو عند ملاقاة
الحجر وقد يجاب بان الحجر لا يصادم الجبل ولا يماسه في الصورة المفروضة بل يرجع قبل ان يصل اليها

ثم وقفه ثم رجعت قبل ان وصل الى الجبل فيه لكلا الوجهين من ابعادها قبل ان يقف من المحال الذي هو وقوف الجبل في الهوا لكن بين
الحركتين اذ لا يوجب الاعتماد واللازم فانه يقتضي الحركة النازلة الا السكون ولا يوجب الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة السكون
لانه علة للحركة والسكون لا الاعتماد وقد يجاب ... فنقول الثاني انه لا متولد عنه بل المتولد هو الحركة ثم ان الحركة اجتماعية
توجب حركة بشرط الاعتماد واللازم يوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد المرصد الخامس
في الاضافة وهو المرصد الرابع في المقولات النسبية ... من اجل الاين ... المتكلمين والحكماء وانما افرد للاضافة
مرصد على حدة والتبقي في سائر النسب معا في صدر الموقف الثالث وليس فيها ما يذكر وفيه مقاصد جملة الاول الاضافة
هي المعقول بالقياس الى الغير ولا نعني به ما ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها تعقل بالقياس الى الغير فما معقول بالقياس
الى الاول ... المتكررة كما مر وهي الاضافة التي هي من المقولات وليس هناك حقيقتها الا الذات الاب المعروض لهذا
العارض ... وكذا مثال الاضافة للمعروض مع العارض ... تسميان مضافا فالمشهور اطلاق الاضافة كلفظ المضاف
على هذه المعاني العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ... المضاف ... يعقل بالقياس الى الغير لا بد
وان يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي ... يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها ... جميع الماهيات النسبية
اللوازم ... المضاف ... يكون ... تعقله يستلزم تعقل الغير الا ما ... تعقل ...
او خارج عنه ... الغير ... مسمى بهذا القول ... المضاف الحقيقي والقسم الكثير المشهور ... المركب
واما الطلاق الاول ... على المعروض وحده ... في مباحث الاضافة ... بالحقيقي ... الا بالمعقول
بالقياس الى ... الوجه الذي ... فان المركب مستقل ... كالانسان ... فاحتج ... جانبان الاول ... الكافي
في الوجود والعدم حسب ... مع ... في الخارج ... في احدهما عدم الاخر
فان ... المتقدم ... مع ان المتقدم ... لا وجود له بالاعتبار الذي كان ...
المتاخر وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم ... الا في الذهن ... التقدم والتاخر الاعتبار بان ...
اذا كان ... المتقدم ... المتاخر ... المجموع المركب منهما ... في الخارج ...
وهما متغايران ... والكذا ... المشهور ... احدهما ... الملك
والمالك والابن ... الانسان ذات المعروض وحده ... وجب التكافؤ في النسبة ... الكافي
السبب ... بالانعكاس ... بحكم ... كل من المضافين ... حيث كان ...
اذا اخذ ... كل واحد من المضافين ... مضاف لصاحبه ... الى الاخر ... النسبة ...
ايضا ... الابن ... الحد ... الانعكاس
فاذا ... الانسان ... والحاصل ان ... المضاف المشهور ... المعروض
... والابن ... الاب ... ان ... مشهور ...
الانعكاس ... المضاف الحقيقي ... الانعكاس ... الابوة ... البنوة ... الاشارة

الى ذلك لمن كان قبل ما ذكره ونعضده بعبارة قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن لها مضاف من الجانبين الا خواصهما كالجناح فان اسم المتضايفين موجودا
مع المضاف ليس للمضاف الآخر الطائر كذلك مثال الجناح جناح الطير والعاقل الطائر الجناح ولمن عارف قاعدة الانعكاس مضافا معتبرة
الى المضاف من طرف الآخر لفظ دال على النسبة كرئيس الجناح فان بحث الانعكاس صح والضابطة في معرفة طريق الانعكاس ان يجمع اوصاف كل واحد
من الطرفين وينظر فيها فاي وصف وجدته بحيث لو صح فرضه مع بقاء الاضافة ويرتفع اذا دفعه ووضع غيره مكانه لم يبق كيف الاضافة فذلك
الوصف هو الاضافة الخصيصة لها فاعتبره من كل واحد من الطرفين ليدل على كل واحد من الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا وحيث حد بما
الى الاخر انعكست بكلية النسبة لفظا المقصود الباب ان الاضافة لا تستقل بوجودها اى ليس لها وجود منفرد لتستقل بنفسها بل وجودها ان تكون امرا
لاحقا للاشياء فتكون محلها وجعلها شيئا لتحصيل وجودها للعقل خصوصية نعم وكذا اى محلها شيئا للحوق بان يوجد الملحوق والاضافة
معا من الاضافة على حسب نعش الملحوق والمحول وليس في كلها ماخوذ على هذا الوجه في المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن عروضها فان ان
يوجد الاضافة مقرونة بها الملحوق الحاصل كيف واحد محمد عارض لكل الملحوق وهذا موضوع الاضافة وتحصلها ذا المساهمة وجوه الاتحاد والمو
الكيف هو الكيف المتحد الواقع ما والاعتبار الاتحاد والمواخذة من حسب ان في الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف
وكذا الحال في المساواة والمماثلة الاضافة او كانت في طرف محصلا كان في الطرف الآخر محصلا ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول
كان او نوعا مقرونا بسلب شيئا لم تعين اللازم حين التقدم اتحاد وان كانت في طرف مطلقا اى غير محصل حتى الطرف الآخر مطلقا ايضا فالنصف
المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا النصف فظهر ان الاضافة غير عرف التحصيل والتعيين في الآخر لكن اذا
حصل نفس الاضافة الحقيقية كالصغيرة والضعيفة واما اذا حصلت موضوعاتها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له بتحصيل الرأس حتى يحصر
نار حيث معين مع الرأس يعني ان الراس اضافة عارضة لعضو مخصوص فلنفرض انه ذي الرأس فاذا حصلت كذلك العضو من حيث انه جوهر معين
تمام هذا الرأس لم يلزم تحصيل الحيوان ذي رأس ذوي الرأس نعم اذا حصلت الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حصل نظيره الرأسية وحيث تحصيل
في الطرف الآخر فيكون الراس وذو الرأس متعينين تم المقصد الرابع تحقق ان الاضافة تعرض من جهة الاول اما ان تتوافق الاضافة من الطرفين
كالجوار والاخوة والتي تخالف كالمعلق والاب فان الابوة والاب مخالفان عقد التخالف اما محدود كالضعف والنصف فان ضعف الشيء واحد
يكون بالقياس اليه واحدا لا الى اكثر او غير محدود كالاكثر والاقل اما الاكثر فان كلا منهما قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكونها
اكثر ثم انها قد تكون الاضافة نفسه موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه للعاشق وللعاشق المعشوق وكل احد
المحسوس قد بانت في محلها بواسطة نحو موجود غير ذلك في حد ذاته كانما فيها ما هو موجود في العالم فهو العلم والعالم
من حيث يكون في جهة موجودا ومعنى انه لو انهما لا يتصور في كونه مضافا ما هو موجود و وجه لا تكون الاضافة صفة حقيقية اصلا في ذي
ولنبدأ او ليس بحسب من صفة حقيقية بحسب بهار مثيله مضافا وكذلك المشابه العالم في الاحساس والاختيار ويختص باقسام في المعاد والحال
والقابل والمانع في العمل والانفعال كالقطع والكسر في المحاكاة كالعلم والحركة في الاضافة كالمجاورة والمشابهة والمحاذية المساواة وله علم ان
المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو ان الكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي الزيادة والتي الفعل والانفعال ومصدرها
من القوة والتي بالمحاكاة فالتي الزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كما للغالب العاصر والمانع واما التي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم محاك هيئة المعلوم والحس محاك هيئة المحسوس

الاضافة لا تستقل بوجودها

على ان ذلك لا ينضبط عدده وليس على كثرته لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعلول بلفظ الزيادة لطابق المنقول كان المنقسم ادمكون حقيقيه وفي الا
فانها معادلة وادام فوع الخبر موضع الحسن ثلثا باس بل لان الحرام الضا فاحكام هيئة المجرد عن الرابع الاضافة قد يعرض للمقولات كلها فالواجب تعالى
اضافة كالاول والجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والعليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد
الاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
الخامس قد يكون لكل من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كا
او لا يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها بموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان لها اسم
اى يستعمل كالجناح المتعيد الحاصر وهو من اقسام المضاف المتقدم والتاخر ثم قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم
الصوء العامس وبعدوم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بان تحرك الاصبع فتحرك الخاتم وعكسه لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع
ليس ذلك اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فان اول زمان حركة الاصبع اذا كان الخاتم في ذلك الزمان ساكنا في حيزه لم يتحرك
لزم تداخل الجسمين وذلك باطل فان حركة الاصبع لها ذات مفصلة عن حركة الخاتم لتوسط اخلائي في حركة دحول الواحد في الاسنى حتى يكون بينهما عليها
تعددا وابياحا ظاهران هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو في وجوده اى جيد حركة الاصبع اتم وامكل في نفسه موجب لذلك وجود حال اى
وجود حركة الخاتم كما كان الضوء الذي الكامل بحيث ضوءا ضعيفا ما ضعفا ما عا بحسب استعداده وقيل لو كذلك ليتحقق الترتيب بالعلية هو التقدم بالعلية
الثاني التقدم بالذات كتقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل وجود الاثنين وهو واحد في الواحد ذلك الواحد معا
ولا يلزم من وجوده اى لا يتبرع اثنان معا بها سواء فرض ايجاد وجود الاثنين ذلك يحكم باعتبار ذاته وطبيعته من حيث هي بخلاف الاول
فانكم عساكر الوجود لاتنعوا الى تحقيقه فيه وقد علم مما ذكره ان التقدم بالذات الذي يسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله او الى
علة الناقصة والشرطية كتقدم الجناح الذي هو في وجود الجناح كان متقدما على العلة كالموضوع بالنسبة للرابعة او التابع سواء فرض ان يكون
كان متقدما على بالذات في التابع وان كان التقدم الطبيعي ومحالة ترتيب العلل التي في الاسباب الصحيح جعل الفاعل على الجناح الثالث
التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى الشيء غير عوارض الزمان حتما وان يوجد في زمان لم يوجد
الزمان وهاهنا ان اخر وحده على المتقدم بهذا صفة للزمان اولا وبالذات محارية اولا وليس اولسنا لها اجزاء الزمان الاول
باعتبار الوجود وهو كالاجاج وهو المتقدم باعتبار ذات الحيدة والاسبق الرابع التقدم بالشرف كالاب على عمر حيثها الخامس المتقدم بالرتبة اى ما
المتقدم قربا حد امعين والترتيب اما عقليا كان في الاجناس المترتبة سبيل التصاعد الانواع الاضافة المرتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من
الامور المرتبة واقع في مرتبة متصل بالمتقاله وتعجيزه او وضعي بوجه ان يكون وقوع المتقدم في مرتبة اخرى كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اى التقدم
الرتبي حسب المتقدم فقد يكون المتاخر متقدما بالقياس الى مبدأ قد يكون متقدما تارة بالقياس الى الصف الاخير وقد يتقدم
فيكون الحال فيه على ذلك لو لا الاجمال المكان كان الجسم متقدما على الحيوان ان جعلت الانسان مبدأ فالحكم بالعكس ههنا
نوع آخر من التقدم بحسب الوجود الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية
بالزمان لعدم الافتراق وكذلك فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر في هذين النوعين من التقدم تجوز اجتماعهما فالحق ان البحث ولا بالرتبة
وهو ظاهر فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس من اجزاء الزمان برتبة على ولا وضعي بل هو امر امتناع الاجتماع كما في

فی اجزاء الازمنة ولا بالزمان الا لزم التسلسل فی الازمنة بان یکون لکل زمان زمان آخر وقد ابطلناه ولک ان توجه بما مر فی مباحث الزمان وقد یجاب
بان ذلک التقدم الذی بین اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان لا بمعنی التقدم الذی یجامع فیه المتقدم المتأخر وهذا التقدم الذی ینبغی ان یسمی التقدم
الزمانی لا بالعرض اولا وبالذات وان کان التقدم الزمانی الذی هو للامور الزمانیة بالعرض لا بالذات کما حققناه فی تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض
کما ان التقدم الذی هو للجسم الذی هو للمکان بواسطة الکم وذلک لا یوجب تقدم الکم علی نفسه بل ذلک لذاته کما ان العارض الزمانی متقدم بذاته
السادس المتقدم لان زمانه متقدم ولا یوجب ذلک ان یکون للزمان زمان وهذا الذی ذکرنا من التقسیم السادس
من التقدم مما یسمی بحاشیة کثیرة من الطوائف بمحض الحکماء لما جعلوه اجمالا التقدم الزمانی ... للتقدم الحرکة والمتحرک اولا وکان
حادثا الکل ... بما اعلی وجود ... وجود الزمان ... عدم الزمان علی وجوده ... قبل
مع اجماع التقدم مع المتأخر ... ان یکون مع عدم الزمان ... فی هذا المعنی ... ذلک الانحاء عن اصحاب
والمتقدم ... الحکماء الحصر ای حصر التقدم فی الانواع الخمسة ... والالتفات الی ... عن ضبط النحو الاستقرائی
فقالوا التقدم اما ان یکون حقیقیا او اعتباریا والاول التقدم ... علی المتقدم ... لم یتوقف علیه اصلا لکن هناک تقدم حسی قطعا
فی حکمه ... الدور والتوقف اما ان یکون توقفه بحسب الذات وذلک ان یلزم ذات المتأخر ذات المتقدم کالحرکة للات
او الواحد وهو التقدم بالذات واما ان یکون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان یتوقف وجود المتأخر علی وجود المتقدم
علی دار وذلک علی قسمین لانه اما ان یکون مع اشتراطه ای اشتراط وجود المتأخر بالعدم الطاری علی المتقدم ام لا
هو التقدم الزمانی لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف علی وجود المتقدم منها وعلی عدمه الطاری فان المتقدم منها
لم یوجد ولم یعدم لم یوجد المتأخر واما الزمانیات فقد عرفت ان تقدمها راجع الی تقدم زمانها الی المتقدم
هو التقدم ... المتأخر ... وجود المتأخر ... العدم الطاری علی المتقدم ... وجوده علی وجوده فقط هو التقدم بالعلیة
لعدم المؤثر التام ... سوی اجزاء المعلول ... التقدم ... اما الکل ...
ای لا وهو التقدم ... وقد قال التقدم بالشرف راجع الی التقدم ... صاحب ...
فی مراتب ... الی التقدم ... الافضل بما کان ... فی الشروع فی الامور ... التقدم الزمانی ...
... الوصول ... الوصول الی ... المتقدم ... کل ...
... المستقبل ... التقدم ... الماضی ... الماضی متقدم علی المستقبل وهذا هو الصحیح عند
... والمتصل ... وهما ...
... التقدم ... مشترک فی معنی واحد وهو ان للمتقدم ... التقدم ...
... وهذا ... الزمانی ...
التقدم ... فی الفضیلة ...
فی ... الحکمة ...
... علی الاقسام الخمسة بالاشتراک المعنوی علی سبیل التواطؤ او التشکیک او بالاشتراک اللفظی او بطریق الحقیقة والمجاز ...

الموقف الرابع

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة

اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن
موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف
العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وحده وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على ذلك واما تقسيمه
فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا له اي للصورة
فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم مطلقا او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا
منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف و... التحريك فنفس والا فعقل واما
عند قوم التعلق بالتدبير والتحريك الآن للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا التقسيم الذي
ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما تركب منهما بل هناك
جسم مركب من جواهر فردة على تقدير اثبات الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يتبين ان الحال في الغير قد
يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب
من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يتبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب
من جزئين احدهما حال في الآخر واللازم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم فلم يثبت شيء
منهما اي من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود
جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال
صورة ولا المركب منهما جسما ولو اردنا ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني
الاشكال المذكور بقوله ولقائل يمنع الخ قلنا الجوهر ان قبل الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا وان
لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس كذلك فان كان جزءه فان كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل
فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ايضا حاصر
لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر
الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وايضا
البنية الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه
لا يجب ان يكون عقلا لجواز ان يكون غير النفس او العقل قال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل
بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل
القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر
الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة

تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتألفين لا كل منهما وعند القاضي ابي بكر
ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام به التأليف اعني التأليف عرض لا يقوم بجزئين
على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين
تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف
في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر
معنوي هو انه هل توجد اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف
كما اثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم
ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ان هذا الكلام من البحث الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له عند
المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء
فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة اجزاء ثم قال القاضي ولا
يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهؤلاء نزعوا على
ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبه
من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة
فكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك بما يأتي اذا كان
مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج ومن المثلث اي قال
بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي وما وقع لعلمائنا المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر
الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية وحد يحيط به قطعا فيكون ذا شكل
لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له
اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا
والا اي وان لم يكن كذلك لزم ان يعرض فيه محيط ومحاط فينقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ولذلك يزداد
حجم الجسم بازدياد الجوهر الفرد فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا
فان ما له المساحة امكن ان يعرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان

حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية **الاول** في حده ومعرفة ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء
بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي
مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لانا رأيناها هي فيه من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام
سيما

سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما للوجود لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن
فرض جسم غير متناه من جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا عن حقيقة الجسمية ولا يتصور الجسم الا جسما واذ ليس لازما
لماهيته لم يصح تعريفه به ومحصل الكلام انه تعالى انما اعتبر في تعريفه الفرض دون الوجود لان الابعاد
المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط والمسند
وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها ويكفي امكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل
حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم كون فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض
فرض ... ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين اصلا
حتى حدثت من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة مثلا ... واذا كان مائلا
الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى تسمى الحادة والاخرى كبرى تسمى المنفرجة مثلا
وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن بعرضه
للقائمة تناسب فرض الخط كيف اتفق اي لا يتعين له فرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعد اخر في اي جهة
شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم يفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة
وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد اذ قد تعين له فرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن
فرضه على وجوه ثلثة والثاني امكن فرضه على جهتين كما اشرنا اليه وهو العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد
الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
لا يكون الا كذلك سواء امكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا
على هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث
مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة والجوهر لا بناء وله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم
واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون
السطح عندهم جوهرا ولما لم يثبت ان الجسم كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فقط
وههنا سؤال فعلى مطلق التعريف اي على كونه معرفا وهو ان الحد صادق على الهيولى التي هي جزء
الجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون
بواسطة وبغير واسطة قلنا ليس الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل ...
الجسمية والصورة الجسمية انما تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد بالنسبة
الى ذات الجوهر فلا يتناولها ولو كان يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا
لا بأس بذلك لان الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر

القوة هو تمكن الحيوان من الافعال الشاقة فقوى النفس النباتية يسمى قوى طبيعية وقوى النفس الحيوانية تسمى قوى نفسانية وقوى النفس الانسانية مجملة تسمى قوى عقلية القوى العقلية باعتبار ادراكها الكليات تسمى القوة النظرية وباعتبار استنباطها الصناعات الفكرية من ادلتها بالراى تسمى قوة العملية وسائر القوى اربعة ذكره نور الله سعيد

قائم بجوهر لفرضها الابعاد لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر المستند المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه السلك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد التخيلية الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية فلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم على ان هذا السلك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا ان امكان فرض الابعاد فيه ليس النظر الى ذاته بل بسبب الابعاد الموهومة وعلى كونه حدا انما بالوهم سكان اضافه الاول لم يثبت جنسية الجوهر لماتحته كما عرفته في المعقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لما زينا نواعه بفصول جوهرية لا الفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لا الاجناس المفروض ولها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وسواء انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في موضوع فمنه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق الاول الوجود وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية ممكن كونها من اللامور العينية والثاني كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد لكن والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فاذا ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها السلك الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيها الابعاد على خلاف العبارات امر عدمي فلا يصح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فرض انه ايضا في ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسبة التي هي من الاعراض فاذا قائم بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة والكلام في قابليته وينتهي الحاصل انه هو القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية لها داخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينتقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا الا انها المنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل الموجودة لانها تنتهي الى الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي في المعلولات لان القابلية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون مستحيلا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل هو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن السلك الثاني بان القابلية عبارة عما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء الجسمي يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد يرد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا بل رسما

ماصدق عليه مفهوم القابل اي الذات الجسم فهو نفس المحدود او اما افراده ولا شك انها ليست فصولا لازمة ان المحصل هو كلما تحقق به التماع الشيء المذكور في السلك الاول فيتضح ايضا ضعفه الجواب عن السلك الثاني فما ان الان وان لم يتذكر وتشبثه بما وعلمنا كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين له ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي يحصله وهو الفصل هو محصل لصورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم القابل للابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل الابعاد وتلك الخصوصية متحققة في الخارج ولما لم يمكن لنا الاطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقتناه مقامها لما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة بهذا التصوير ما ذكره لكن بقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وما بينهما اي المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما منسقة منتظمة لا تنازع فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمغالطات فيها على تقدير ورودها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن الاولى في التعليم ان يبتدئ بالاسهل الاقرب الى الاذهان لئلا يعرض لها كلال بل تتقوى على ادراك ما هو صعب فان الادراك غذاء للروح ودلالتها بعينه ايضا تقييد النفس اذا اعتادت بها ملكة لا تقنع في ادراك الاشياء دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز الا احترازا عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اخذا ان يجمعها اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت ذاتيا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد يدل ان المتبادر ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة

وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من
الابعاد وحصلتها ما فيه بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسم صالحة لان تعرف بها الجسم وهذا
الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل
واما على التجزي وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن حاصلا ولم يزل عنها شيء كان
بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيه من طول الى عرض وبالعكس ونقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن
ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله القسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل ومرجع
يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه النقض الذي اوردوه عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك
الحد في اقل ما تركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتالف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي تقرير مذهبه
وابطاله انشاء الله وقال الجبائي يتالف الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزءان فيحصل
الطول ويوضع جزءان آخران على جنبه فيحصل العرض ثم يوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل
العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن حصول الجسم
من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويوضع تحت احدهما جزء ثالث وفوقه جزء رابع وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى
جميع التقادير فالمركب من جزءين ولمه ليس هو من افراد ولا جسما عندهم سواء جوزوا التالف منهما اي من جزءين منفردين
او من ثلثة منفردة اولا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد
والجسم عندهم وهذا اختلاف في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظة الجسم على المؤلف المنقسم في الجهات
الثلث فتدبره الى ان تخرج من المباحث اللفظية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال وقول
الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء
باطل لانتقاض الاول بالباري تعالى وبالجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث
بالثلثة على ان هذه التعريفات فاسدة لان هذه اقوال لا يساعد عليها اللغة بل يكذبها فانه يقال
زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء فلفظة الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتالف
وليس في هذه الاقوال انباء على ذلك **المقصد** الثاني ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهو باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته
سواء كان واحدا او متعددا بل القائم بالغير فلا بد من انتهائها الى جوهر يتقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته
مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المتحيز من اسود طويل مثلا
بنفسها لا يكون عاما بنفسه محتاجا الى امر يتقوم به وما ذكرناه منبه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل
من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد
متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه
ان يكون

ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا ولا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان
ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول
ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول
الاعراض والاجسام كالنار والماء والهواء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة
والا كانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها
وما ذكرتم من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات
اعراضا لازمة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلا حاجة بنا الى حلول الاعراض في حقائق الجواهر ولذلك
اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتي ولا يصح عليك ان
يقال يحصل بما ذكرت ان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا مخلص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة
قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة
الى تلك الجواهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متجانسة في الحقيقة وانه
باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت
من اعراض متجانسة فهي متجانسة فلا ولذلك اتصف الاجسام المؤتلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل
الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفى وبالعكس اي اذا وجد
الاعراض وجد الجوهر واذا انتفى انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول
احدهما في الآخر كالمتضايفين **المقصد** الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق
فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو الذي لا يكون كذلك
كالماء مثلا والنزاع انما وقع في الجسم البسيط فلا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء
فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل ولا توجد كذلك وايا ما كان فاما متناهية وغير متناهية
فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب
جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما
لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الافراد اذ
لو كانت الافراد متجزئة اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم تكن
الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من
الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة فيه بالفعل يلزمه قولنا
كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام

كل منقسم له اجزاء

الثاني الاجزاء كلها بالفعل غير متناهية مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من الاوايل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون شي من الانقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وقريب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم البسيط ينتهي الى ان يصير هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى عالم قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزها اياه ففي حال العالمية على حال الفاعلية واذا مهدنا هذا فنقول ههنا مذهب خامس هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا ينقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات العقلية منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان يكون شي منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه ثم اذا جعل الجزء هو الجسم المفرد وهو الذي لا تركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنها فان قلنا اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المنفصلة في نفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا انه لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب

المقصد الرابع في حجج جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي ما يكون جميع ما يقبله من الانقسام الى الاجزاء حاصلا بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات او الاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة بالفعل والتالي باطل فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر واما الاستثنائية اي بطلان التالي فبينة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم يعني ان وحدة الشي عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل نفسه حالة في ذلك الشي وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها

لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليها القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما لهويته اي ذاته وايجادا لهويتين والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق اعدام لهوية هي متصلة في حد ذاتها وايجاد لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل وهو خلاف المقدر وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما وايجادا فان من المحال ان الشي الحقيقي يكون هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وبادئه هويتين متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين اخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام كلها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة ولا الربع والخمس وغيرها من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع وصفاتها اعتبارية تعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايزها الا بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهية فلوجوه ستة الاول لو كانت المسافة المعلومة مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطي قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطي دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يمكنه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشي بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فحكم بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان

بالجملة فما قاله غير معروف ومن بعد نقل عنه انه لا عبرة بمنسوب الجزء على القول بالسطح باحاجب بانها ليست ابعد ما
لكم من القول بتلك الاجزاء فالزم مموه الوجه الثاني ان الجسم الذي يحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور
بين الطرفين المحيطين وكذا اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان تكون اجزاؤه
الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث
ان التأليف وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد
وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء بعضها الى بعض وان كانت غير متناهية حجم
والمفروض خلافه فاذا كان الجسم ذو حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من التأليف اجزائه بعضها الى بعض
واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليحصل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها
وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقة اي غير منقسمة بالفعل
لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد فقط والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم
بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك
ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس
كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا الجسم مصنوع وما ذهب اليه انما
هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه يتصور في كل جسم مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيها
اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا اشتبا ان يبطل قوله بالكلية نقول هذا الجسم له حجم متناه والاجزاء متناهية
والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد والاجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء
بازدياد الحجم كان حجم المؤلف من كل الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية
والتعرض لعدم ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه
باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا في نفسه الا انه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انها
لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم حينئذ ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها
الى الفعل كما مر النوع الثاني من نحو جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان تبين تركيب الجسم منها اي من الاجزاء التي
لا تتجزأ ابتداء اي من غير استعانة بكل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء
متناهية فمحفوظ ومعلوم مما مر انفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها
تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجود لا يكون الا بموجود ضرورة
البطلان يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تتماس بموجود موجودة منقسم في الطول والعرض دون العمق الا

لزم

لزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزء منهما لا بهما فينتقل الكلام الى ذلك الجزء فيلزم من عدم انقسامها
ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فيثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على
امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فيثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين
الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اي النقطة طرف للخط وهو
للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا فكذا في الجسم موجود
ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا
اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا
فذلك وان كان عرضا كان له محل ايضا ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى
وقد وجد في الجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس لتماس الى ما كان يجاوره وهكذا الطرفين اجزاؤه
كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله
فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها على ما لا ابرار فكلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة
منقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين منقسم فيهما فقط والنقطة لا تسري لما فلا
انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة ونقول
ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا للمستقبل حال كونه مستقبلا
فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون
الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا كان بعض اجزائها المفروضة قبل بعض وبعضها
بعد لانها اي الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزءان امتنع ان يكونا مجتمعين بل يكون كلها
كلها حاضرا بل بعضها ماضيا او مستقبلا والمقدر خلافه وكذا احدى اجزائها غير قابلة للانقسام وما من جزء
من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها
ايضا لانطباقها اي انطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض في احدهما جزء فرض بازائه من الاخرى جزء
فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة
غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقطع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها اعني ذلك الجزء
من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج
به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في
الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة ولا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من
الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم تركيب من هذه الحركة الموجودة في الخارج

ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى غير النهاية على حد لا يقبل الانقسام الوجه الثالث برهن
اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي
تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا تصور الزاوية
التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان محل الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها
من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادثة من حدبة الدائرة
والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع
نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة
على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة
فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولا انطباق اي فلا انطباق بما به المماسة من الكرة على السطح
المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على
محيطها خط مستقيم وسطح مستو بالضرورة فيتعين ان يكون ما به المماسة منها امرا غير منقسم ثم نفرض
تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة
وكذا الحال في الاجزاء التي في اجماعها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على
نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى
متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق
بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما فلا
يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال على ما ذكرت لا يحصل التماس على النقطة
الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة على النقطة الاولى لكانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان
كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب ان لا تكون
بين نقطتي المماسة متوسط فلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن
لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى وفي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول
المماسة الاولى وهكذا الكلام في مماسته على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر
ذلك بالتحليل التصادفي لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والاثبات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على
خط غير الخط الاول عليه اي على الخط الثاني فانه يماس الخط الاول في مروره جميع الاجزاء وذلك الخط المرور عليه
مركب من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب وتحقيقه
على ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي والسطح والخط والنقطة
لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرض على غيره الوجه السادس لو لا انتهاء الاجسام

الى اجزاء

الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما في الكمية سواء لان اجزاء
كل واحد منهما غير متناهية وهو محال وسويت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت
الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لو لا الجزء وانتهاء قسمة
الجسم اليه لكان يمكن ان يتقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغشي تلك الصفائح وجه الارض وتستر وجوه
السماوات وتفضل عليها بما لا يتناهى واللازم ضروري البطلان ورد بهذا ما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام
وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا كالنقض ببعض ذلك الذي ذكرناه من حجج
المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدا لا فيعلم للمصنف في اقناع
طمأنينة بالظن ما دعي انه الى الفضائح من الاجوبة التي مر ذكرها المقصد الخامس من حجج الحكماء
على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب اي ليس مركبا من اجزاء
لا تتجزى وهي انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير
يساره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع
الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم
النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذاتها حتى يكون لها جهات متقابلة متغايرة
الوجه الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اي الوجه
الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي الثاني وهذا ايضا ضروري فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب
عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف وجاز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف
من اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين
فهما جزآن لا الذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان لا يكونا حالين في محل واحد بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذي منه يمينه غير ما حاذي منه يساره وهو بديهي
واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ يمكن ح ان يفرض
فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى فلنفرض تلك الاجزاء ثلاثة اجزاء لا تتجزى منضمة بحيث تكون اجتماعا للمنضمين مثلا انه اذا تركب الجسم
منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركب حقيقي ح فلا شك انه لا يخرج
من تلك الاجزاء وسط الذي يحجب الطرفين عن التماس فانه ماس الوسط احد الطرفين بغير ما به ماس الطرف
الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء
المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال اللازم ذلك اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل
بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يتداخل

مثله بحيث يصير حجمهما معًا كحجم واحد منهما وان يلزم جواز التداخل جملةً او لا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر ايضًا لا يجوز ان يكون الاحتمال بل يجب لزومه بحسب بعض الفروض
مقدارًا وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وعشر مثلًا من الاجزاء بالغًا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب الاجزاء لا
وسط ولا طرف ولا يحصل من انضمامها حجم زايد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب
الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون ثم وسط وطرف
ومع هذا الذي ذكرنا من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل بعد ما لو اخذ من جزئين انما يكون
بعد المماسة منهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام
في كل واحد من الجزئين ولا بد بعد ذلك ان لزوم الانضمام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثًا بعد
وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا
الوجه الثاني لو جاز ان يتحرك جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء لا يتجزى بل كان منقسمًا والملزوم
حق فاللازم مثله اما حقية اللزوم بين فلان كون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسًا لهما الا ان كل منهما لا يجوز ان
يكون بالكلية مماسًا لشيء منهما والا لم يكن واقعًا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون بعضه مماسًا لاحدهما
وبعضه مماسًا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على ملتقى جزئين فلو جوز
تلك الاول الاسكن اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى آخر كذلك فانتقاله بالحركة
اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اي كونه
في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني
فلا يتصور انتقاله بالحركة حال كونه في احدهما وهي الثالث اعني انتقاله بالحركة حال كونه على ملتقاهما وهو المطلوب
الثاني من هذه الوجوه نفرض خطًا مركبًا من اجزاء شفع كستة مثلًا ونفرض فوق احد طرفيه جزءًا وتحت
الطرف الآخر من الخط جزءًا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة على
السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا
الحركتين سواء في السرعة والبطء وسواء منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى
كل واحد من طرفي الخط كالموجبات في اعمال صادق الثالث منها نفرض خطًا من اجزاء وتر كالخمسة مثلًا
ونفرض فوق كل من الطرفين كليهما من فوق كل منهما من طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا اي كل منهما
الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون
هو اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معًا عليه وربما يمنع تحاذيهما اي الجزئين المتحركين فيتفقان قبل
الجزء الثالث اذ شرط انتهائهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معًا ولا شك ان الثالث لا يسعهما
بل يسع واحدًا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لا زم اي ثابت
في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزي الاجزاء التي لا يتجزى

فانهما الاجتماعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود
التفاوت يستلزم التجزي والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات باطل بل ضروري ان يتحرك كان مستغنيًا عنه
في السرعة والبطء فثبت الثاني وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من غير تعيين احدهما انه اذا تركب
المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءًا منها فالبطيء لا يقطع ما بيناه من قبل ان البطء ليس لتخلل
السكنات فهي اي البطيء ان تحرك فاما ان تحرك جزءًا ايضًا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال للتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى لكون ما هو
اقل منه وهو الثاني من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اي ثاني الطريقين المذكورين انه يتعين
ان ثمة حركة سريعة وبطيئة مثلًا في زمن بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغني عن الاستعانة
بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازمهما بين الحركتين دليلًا على ذلك اي على ان البطء
ليس للتخلل مشافهًا كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان مثلًا في زمن فعندما تقطع السريعة جزءًا قطعت
البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك
اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صور شتى الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية
منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما مثلًا زمانيان اذ لو تحرك
الطوقية مثلًا وتوقف القطبية لزم التفكك في انقسام الرحى الى دواير متعددة بحسب اجزائها وانا نفرض ذلك
بافراز خطوط متلاصقة من مركز الرحى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة
من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط الطوق متداخلة معًا وتتفاوت في الكبر والصغر والطوق العظيم
منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك
احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها
فلزم تفكك الرحى عند تحركها على اشكال الدواير المحيط بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او غيره
منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بالغ السعي وذلك الذي ذكرناه من تفكك
الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه
كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لا يخرج الرحى كل نحو البواب الخاطب لتنبيه
من سبكم الصورة الثانية فرجار له شعبتان مختلفتان واحدة منها وتدور انشعابان حتى يرسما دايرتين
الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا شك ان حركتي الشعبتين تتماثل الدايرتين معًا الى كيفهما وتمامًا
ضرورة والا لتفكك بين الشعبتين بمثل مع عدم التفارق والتشاطر التفكك بين اجزاء الرحى
الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه ترسم دايرة اكبر تكثر من الدايرة التي
ترسمها عقبه وحركتاهما مثلًا زمانيان لانه اذا تحرك راس اصبعه ولم يتحرك عقبه والا لزم تقطع ذلك

دائرتين احدهما بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت فافرض اي الدائر على عقبه ما دام عامه قرس اصبعه
بر سم صح

الخطوط ... الضرورة انه لا يسقط جواز الكيف في تفرق الاتصال يوجب الالم مع انه
لا يحصل الاتصال وان شئت فافرض في رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك كوكبين يدور احدهما
قريب المنطقة والاخر على المنطقة فان حركتهما في رسم الدائرتين متساويتان على ما لزم الاخذ في الافلاك
وان لا يكون موصوفا بالسرعة والبطء الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المعروضة حذاءها فان الظل
يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة
يقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس
المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يتم خطا مستقيما كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة
مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي
مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة ثم انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر
الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه
فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا
كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سطح واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة
دلو على راس حبل مشدود طرفه الاخر بوتد في وسط البئر مع كلاب يحصل في ذلك الحبل عند الوتد ويمده الى الدلو
والكلاب يصلان الى الماء معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب عن حركة
فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة
الصورة السادسة جزء يتحرك على خط متحرك جزء الى جهة حركة ذلك الخط ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا
مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا
وه واقعا بازاء ب ولنفرض ز جزءا كائنا على ه من خط د ه مسامتا لب من خط ا ب ج ... من ا الى ب فقد تحرك
ه بتمامه من ب الى ج وقد تحرك مع ذلك ز على خط د ه من ه الى د وكان ز اي د مقابلا لا ... ابتداء
الفرض الى ه اي تحرك ز من ه الى د وهو اي د وان كان مقابلا لا ابتداء لكنه الان مقابل لب فيكون
ز مقابلا لب ايضا فقد تحرك بمجموع حركتيه الذاتية والعرضية حين تحرك د ه وحده جزءا
واحدا فان ز ود كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والان قد صار ز محاذيا ...
لب فقد ثبت حركتان مثلا ذاتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت ... تحرك ز بمجموع حركته جزءا
واحدا ليكون د تحرك اقل من جزء ... المراد الذي هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية
وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء ونجهد في ضم الخطوط بعضها الى
بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا ابدا ... فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل
بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول و الثاني من الخط الثاني

ولا يتاتى شيء من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وانه مخ بشهادة الحس والبراهين الهندسية
الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه كما ثبت في الشكل المسمى
بالعروس مساو لمربعيهما وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى
يوترها الضلع الاطول فالقائمة لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول من ذلك بان يقع بينها
اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر
ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لكونه سبعة اجزاء مع الاجزاء المذكورة والثلاثة الواقعة
في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون البعض تحكم محض ولا شك ان
مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان
كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء والثبوت فهو
منه الوجه الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان
في شكل العروس على ان مربع وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين لكن مربع كل ضلع من المثلث المذكور
مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل
من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة
وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر المذكور
الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقناه ... وتره اي وتر زاويته القائمة على ضلع من ضلعي القائمة
منصوب نحو السماء ... اي ... الوتر ... كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض ...
اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما انحط عن هذا الضلع المنصوب شيء المقصود انه
كلما انحط [illegible] راس الوتر عن شيء من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شيء اي يخرج اسفله
عن ذلك الضلع شيء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما خرج به اسفله
اي مثل ما انحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق عليه ضلع وهو الضلع الذي خرج طرفه اي اسفله
لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع ... مقدار الانجرار وهو
اي هذا الفاضل مثل الضلع الاخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر مساويا
لمجموع الضلعين وهكذا الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ... ما انحط اليه اقل من ... وهذا الوجه
يلحق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه
الرابع مبنا فيما تقدم وجود الدائرة وانكارها ... لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا
فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى
اذا لاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لا ... عليه

المقدار
مربعه يساوي م

ظاهر اكبر وباطن اصغر والاتي ان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فيتين كل جزء من اجزاء المحيط في جهة محدبة خلا
بان بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء ايضا الان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق
على انا نقول ان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين مقدار ما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدايرة ضعف
باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه لا يحتمل ان يكون ضعفه وان
كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه اقل من قدر كل جزء لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه وان ما
لا خلاء فان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدايرة
او باطن الدايرة فانها قد تطلق على محيطها كظاهرها في المقدار ومساويا باطنها كظاهر دايرة اخرى محاطة بها
لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيطة وننتهي الى الدايرة المحاطة كذلك وهذا بعد الى دواير
اخرى الى ما لا بعد فيكون اجزاء طوق الرحى مثلا كالقطعة منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في
الملخص من انا نمنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دايرة لانا اذا جعلناه دايرة فاما ان يتلاقى ظواهر
اجزائه كما تلاقى بواطنها فلا يلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة
اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا تجعل
الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء
هذه الدايرة المفروضة ولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام
لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التي لم تتلاقى فظهر انه لا امكان لوجود الدايرة مع وجود الجزء الوجه الخامس برهن
اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها
زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا الى ان الزاوية المستقيمة الخطين ينقسم الى غير النهاية وانه ينفي
الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض مركبا من اجزا
وترية مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني **المقصد السادس** في تحرير مذهب الحكماء في ان الاجسام
الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر
المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما
هو عند الحس مع قابل للقسمة الى غير النهاية اي لا ينتهي قسمته الى حد تقف عنده كما مر واللازم وجود الجزء
عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه
ولا ينتهي قسمته الى ما فيكون قابلا للانقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان
القطع يحتاج الى النفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة
وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلهما الا بالحلول كالتماس الى غيره كالسواد والبياض
او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين واما بالوهم والفرض فهذه

الملاء

الملاء وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع لصورته النوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة
كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد ما يحتاج اليها في القطع او صغر متناه لا يتاتى معه القطع ولا الكسر واما القسمة
الفرضية فلا يعتقد ابدا او عدم تمكن احضار القسمة في العلة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهي الكسر او الفك
وح اما ان تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين في الذهن وهي الوهمية واما الذكر
الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على ما يتفرط لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف
للحاطة بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا
لانا نعلم قطعا ان الجسم المنفصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عاد
الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح يكون الانفصال الا في الخارج كما في القطع والكسر
واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة
انثار الانفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسمين اعني الانفكاكية وهي قسمة ذهنية ويسمى وهمية وفرضية ايضا وقسم
الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه ويجعل باختلاف الاعراض قسيما
للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك التثبت في موارد الاستعمال **المقصد السابع** في اثبات الهيولى
على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا الجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل
للانفصال الانفكاكي كما اذا ضربت الجزء فيه بالاين فثم اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه يسميه
الصورة الجسمية ونعني به اي بذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل جزء امر لهذا نعم الاتصال الى الجوهر
المتصل على معنى انه يختص اختصاصا ناعتا فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل الذي طرا عليه الانفصال
زال اتصاله قطعا وانفصالا وح نقول فان ثم امرا قابلا للانفصال مادة وللانفصال اخرى وذلك القابل انما
ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل ثابت للشيئين الذين يزول كل منهما مع حصول الاخر فغير كل من الشيئين
المتقابلين فالقابل للاتصال والانفصال مغاير لكل منهما ونقول قابل الاتصال والانفصال يبقى مع الانفصال
من الانفصال والاتصال الباقي مع الانفصال فهو غيره اي قابل الانفصال والانفصال غير الانفصال وليس لذا
من التي لا تكون قابلة للنفصالية فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال مغاير للاتصال هو الذي يسميه
بالهيولى الاولى التي يحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد
كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حينئذ بمتصلين
انهم كما اثبتوا بتواردهما المتعاندين المختلفة على الجسم مع بقائه صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون
الكم المتغير غير الاتصال الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد الاتصالات المختلفة بالنفخ على امر باق على حاله بالعدد
كون الاتصال المتبدل غير ما بقي بعينه وسموا الاتصال صورة والقابل مادة والمركب منهما جسما وربما قال في الجسم
ان الهيولى تعدد وجود انها اذا كانت واحدة كما قبل الانفصام كانت متصلة لا مفصل فيها واذا كانت كثيرة

بوروده الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولها اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم
لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فيتسلسل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو اي تجزؤ
الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا لا نسلم كون الانفصال عين القابل للاتصال والانفصال
المتفاوتين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا بثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال
الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حدود ذاتها والثاني ان ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود
حتى يثبت في ذات الهيولى بشأن الاتصال المغاير وما هو قابل له فتكون للهيولى هيولى اخرى وكلاهما ممنوع
فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال وتعددها بما من الصورة فهي قبل ورود الانفصال
واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصورة المتعددة الحالة فيها والا فهي
في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات
المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى
لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام الطبيعية اجزاء هي اجسام صغار صلبة متجزئة في
الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة للتجزئة الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط
عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال
الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب
الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس هناك امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام
صغار تجتمع وتفترق وحصول ما ذكر من المفاصل انشاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه فسلم ان الجسم ما لا
يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط
الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة فلا يجوز ان يكون الجسم البسيط قابلا للانقسام الوهمي دون الفكي
فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المنفصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت
ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن
سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يجوز فيه القسمة الوهمية
لكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية
بناء على ما ذكر من ان ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز
على الجزء المتصل المفروض فيه نحو ما يجوز على الجزءين المنفصلين اعني الجزء الذي لا يتجزى جسم والجزء الاخر
من الانفصال الاخر للانفصال تجاه الاتصال ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الالتصاق
الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون مشاركة لها في الامتناع عن قبول
الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل تحقيقا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار
قابل

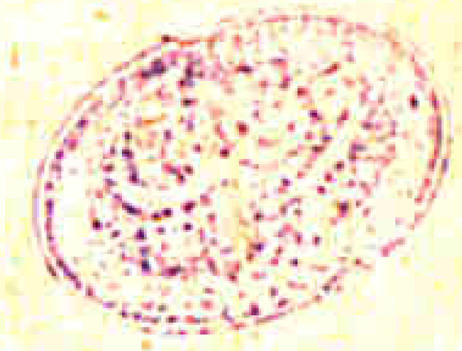
قابل للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه وفي كل المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصر نوعه
في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل
ويحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى وبنا اي مبني ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام
الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد منها جزءان
متوافقان في النوع والاستبعاد بتركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي
في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول على تقدير تماثلها
قد يكون تشخص احدها مما يمنع من ذلك القبول وتشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال
بين جزئيه المفروضين فيه لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون
لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في
اثبات المطلوب ومما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما
عارضان للجسم خارجان عنه فلا يلزم من بيان كون الاتصال خارجا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر
القابل له فان من قال بالمنع اي يمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه الكلام لثبوت امر غير الاتصال قابل له
وللانفصال ايضا ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المعقول ولا يمكن ان
الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي نعني به الجوهر الاتصالي في نفسه اولا هو ذلك من حيث هو الجسم
اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الراي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى اثباته بالدليل هو المادة
المنضمة الى ذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هنالك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول فتصير
النزاع في ان الجسم ماذا الا عائدا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا الجوهر المتصل انما يعرف اذا علم
ذلك القابل ان هنالك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل الجسم نفسه
وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان
فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان جزءا مما يحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في
الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين
من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه ومنها سؤال ستعجبه بعض من ذلك السؤال وهو ان الاتصال اذا كان
جزءا للجسم كما زعمتم فزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم
قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان يبقى مع زواله
واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي
كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المتعجب ان ذلك السؤال
مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال ان نظر بمعنى الصورة الجوهرية التي بها الجسم يقبل الامتداد

الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه وقد يقال
ايضا التفرق الامتدادات وهو كم ليس من الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا فلا يلزم من زوال المقدار
الجسم كما اذا تشكل الجسم باشكال المختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو ظاهر فثبت ان الانفصال كما ينافي
الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجسمية الشخصية كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا
اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لها هو الصورة الجوهرية فلا يثبت
للجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكر ليس جوابا للسؤال وجوابه ان محل الجسم قابل للاتصال
ليس هو الا شخصا من الجسم فما على هويته الشخصية الا انفصاله تتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان
اخرى فانه غير معقول كما مر وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا
ان ههنا امرا يتحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم التمادي في الاحوال الطارئة على الجسم من الاتصال و
الانفصال المتنافيين عليه وتتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان
او اكثر فذلك المتحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتعدد بالانفصال
فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت
هويته الشخصية الاتصالية التي لم تكن منها منفصلا اصلا وحدث هناك اشخاص متعددة اي لم يبق كان
متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي منفصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية
على ذلك التقدير وعلمنا ايضا ان في الحالين هو موضوع مادة للاتصال الواحد تارة والاتصالات المتعددة اخرى وايضا نعلم
على ان ههنا امرا باقيا هو نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة
سائر الاشخاص من المياه التي لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء
اخر بل بانعدام الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان
الجوهر المتصل الوحداني ليس له قابل باق هو هو فعلم بذلك ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا
ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قابلا لذاته لكان
التفرق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال لم يشرح في مسلك الانفعال
فقال شبهه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود
بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو
واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود بجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى
شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل قابلة للصور المتعددة
فهي بالقوة في حصولها قطعا وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن
في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور فيه قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام

شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتشخص للمقدار الا
انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود الهيولى
والكون والفساد اي وربما استدلوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو
وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا
هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استدلوا بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور
والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون
فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فتجسم اي فالهيولى جسم لان المتحيز
بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل
لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى المحل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها
مثلها او الهيولى حينئذ صفة حالة في الجسمية تبعا لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي ان لم يكن لها
حصول في الحيز استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لانه اي لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول
محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نم
انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلول الغير فيه فلا
يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول
الجسمية فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من
جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم
ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته بعينها فان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان
حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع **المقصد** الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى احدها
اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها على مسلك الانفصال
كما عرفت لا تثبتها الا فيما يقبل الانفصال والانفعال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا تقبلهما كالفلكيات
على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان اخر فقال ابن سينا طبيعة الامتداد اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها
للجميع اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية لغيرها كان ذلك الاختلاف بان هذه حارة وتلك
باردة وهذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتمايزة عنها
في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا
فكلما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف فاذا ثبت احتياج اي افتقار

الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الزائدة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه في شيء من الاجسام
والالى وان لم يكن يمتنع قيامه بنفسه بل قائم بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن
المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون
بالنسبة على ان جواب النقض قائم بذاتها مادة وبالعرض لغيري بحالا يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى اي كان الفلك
الحقائق بحال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة مع لا استلزام اي لا يكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة
اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك لا سبيل الى
اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها في الامور الخارجة عنها مسلم لكن اقتضاء اختلافها ثم فان الطبيعة الجسمية مطلقا
امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول متنوعة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها
فلم قلتم انها ليست لذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فنقول يجوز ان تتقوم بالمادة مادة ويتقوم
بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له
عن علة فلا يلزم ان يكون الغني لذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى
الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه كان مستغنيا عنه في حد ذاته
اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية
بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا
يقتضي في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله
بفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها
المنوعة فيجوز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة محصلة لا يتصور اختلاف
لوازمها ما نبهنا اي ان من تفريعات الهيولى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية
مطلقا وذلك من وجوه الاول الهيولى المجردة بالغرض عن الصورة اما ان يشار اليها اشارة فتكون الهيولى جسما او
امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت
في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم كانت جوهرا فردا وان
انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهرا اي لانها في حكم الجوهر الفرد كما عرفت بل
عرضا فتكون الهيولى حينئذ امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والثاني وان لم يكن اليها اشارة بان
لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حلت
فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل فيها في جميع الاحياز والمطابقة او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها
دون بعض والاقسام الثلاثة باطلة فالاول لان بطلانه ضروري هم لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل

جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين والاخير باطل لعدم المخصص بالنسبة
الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها
تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فتخصصها
بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيز معين بلا
مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السوية مع ان كل واحد من اجزائه حاصل
في حيز معين قلنا الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل على السوية
فالكلام في تخصيصه بحيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجردة مع تلك الصورة النوعية اما ان
تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز ان
يقارن الهيولى صورة نوعية او حالة من الاحوال يعين لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى
المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة الى المخصص الى غير الصورة النوعية فان قلت ينقل الكلام الى اختصاص
اجزاء ذلك العنصر باحيازها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا
وايضا جاز ان يعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين
الذي هو فيه لكون مادته محل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الحيز او مخصصة
بحيز اخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستحالة الى ذلك الحيز والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيز معين
هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في غيره ثم انتقل في ذلك الحيز بعد صورته الارضية
منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة سابقة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو
مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم الفاعل المختار وانه لا تخصيص لحيز المعين الا للقوة
وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار
الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه يلزم اي يلزم تجرد الذي هو الهيولى عن الصورة يعني
ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال التجرد وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة فهي
شيء واحد متحد الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون الصورة المادة المجردة مجتمعة
مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انتقاله الى جزئين
مثلا ونقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء
فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك محال او لا اي وان لم تكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني
مادة الكل زائدا على مادة الجزء فيتم مقدارا باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة
جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في هذين الوجهين
من الفساد اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان الهيولى



في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا تكون
بالنهاية اي المقادير مع ان الصورة الجسمية لا تخلو عن الهيولى لوجوه الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى
لكانت اما مسا والنهايات او غير مساو لها فان كانت مساوية لها كان ذلك المساو المتناهي في جميع الجهات
متناهي الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر
من جهة احاطتها به فكل شيء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثالث للصورة المجردة اما لنفس الجسمية و
لوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل الخاص بعض المقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية
له فيتساوى الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال ولا لنفس الجسمية بل بسبب خارج فتكون الصورة
المجردة قابلة لغيره اي لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له متوالية بحصول شكل آخر الا بالفصل والوصل
وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مغايرا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مساوية لها
فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم
للامتداد العرضي ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون الصورة
المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق لها اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو بعد
كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك
الشكل اما للجسمية وحدها او بسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد
مما حصل في الملخص ولما حصل معلقا الصورة التي ذكر ان يعلق الاشارة فيها الا في جهة مخصصة بمادة وان
لم يقبل شيء غير الصورة التي يشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا
اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الحكم الشكل على
ذلك المقدار منتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ماهيته التي هي صورته النوعية وجزؤه كذلك في تلك الصورة النوعية
ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مع انه لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة المراكز والاجزاء
الافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكري لانا نقول لولا مانع
امتنع ان يكون جزء الفلك لكان شكل جزء ومقداره كذلك بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ههنا مانع يمنع من
التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة
الجسمية في المادة الفلكية فاقتضت لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع
ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا هكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان
لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من جوز التنصيف الاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانه اخذ سوضع
مضلعة لامستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل وذلك ان الشكل من لوازم الوجود
دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يمكن اقتضاؤها اياه الا في الوجود فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة علا

نتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا ما فيه من المساواة في الشكل والمقدار معا فظاهر دخل لنا خبر الجزء في
الوجود عن الشكل في المانعة واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية
المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية جزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من
الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل
النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما مر في التمثيل
فانها اشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة
الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر اشتغالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن
هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل شكل الا حيث يمكن ان
يتوهم فيه شيء غير شيء ويقتضي القسمة الوهمية الى القسمة الانفكاكية فيلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في
الدفع لاستقل الدال على المطلوب بان يقال لو تجردت المادة الصورة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية
فيلزم اشتغال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا كانت هذه المقدمات المذكورة في الكلام
كلها ضائعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلناه بانه لا يتم حينئذ الكلام ويصح الدليل بتغير ما ثم
بل هو من قبيل تحقيق الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلاثة ان الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت
بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت العالم
من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة تعرض الكل فقدانه صورته قبل التجزئة
وبعدها فان كان لا تميز فيه بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا مع غيره وان كان بينهما تميز
وقد عرفت في مباحث التشخص انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال التي هي افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها
فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت فيه من انه مبني على
عدم الفاعل المختار والقابلية لاثبات محل للمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره الرابع ان الهيولى والصورة
الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج
احد الجزئين الى الآخر فقط واحتاج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور فلا بد من جزئي الجسم من
حاجة والمكنة تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتقدم لها اي الهيولى وجودا قبل
وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها ولكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب
الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لكونه
الهيولى علة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا وقد
علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة لانها في حد ذاتها تقبل صور الا نهاية لها فلا
تكون علة للمعينة اي لا تكون علة المعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها فيها
فلكم

لا جميع فيهما الا ان الهيولى قابلة بالقبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها علة للصورة

جواب

مطلوب

بل ليس للمادة الا مجرد القبول والموجب حصول الصورة المعينة فيها فاعل امر آخر ولا الصورة اي وليست
الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها محتاجة الصورة في وجودها اليها وتتجه على هذه العبارة انه
يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى
لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والشكل المعين والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة
عنها وما مع المتاخر متاخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فيكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا يكون الصورة
علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتاخر ما مع المتاخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما
وايضا ليست الصورة متاخرة عن الهيولى علة للمادة للزوم بقائها اي بقاء المادة عند عدم الصورة
المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء
علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قلت ما ذكرتم
انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة
قلنا الواحد بالتشخص لا يمكن ان يكون علة الفاعلية لواحد بالتشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا مهد هذا
فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها
لان الصورة تحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم حدوث صورة اخرى بها
عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصورة كلها فهي اي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم
تزول واحدة منها عن السقف ويقوم مقامها دعامة اخرى فيكون السقف محفوظا على اطراف تلك
الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها
وتعددها بالمادة وما يكتنفها من العوارض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فتعددت جهة الاحتياج
من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور وخامسها اي خامس المباحث ان الهيولى كما لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة
اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها تتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها
اي الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام والانفكاك وقبول الالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في
العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اي عدم
ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة
بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون
فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ الامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام
كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص ثابت لبعض من الاجسام دون بعض فيجب ان يكون ذلك
الامر المختص لازما لتمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ
لا نعني من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة هي مباد لاثارها ولوازمها المختلفة ولا نعني

للصورة النوعية الا ذلك والا اي وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه
ح الى امر آخر مختص يستند هو اليه وهكذا قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من
الكيفيات والاينون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود
الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا يدل الا قرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل
وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق
المار بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخرى تختص بها وقد اجابوا عن ذلك بان هيولى الافلاك مخالفة
بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة
قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى
ما لا نهاية وح نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور لهم الا نهاية فلم لا يجوز تعاقب اعراض لا
نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها
لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة بان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد
من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود
بالطبع باردا فيه امر هو مبدأ للكيفية باي يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم
امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجدكم هذا لانه لا يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على ما ادعيتم
ذلك ونقول لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الدليل
الخامس على ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير تفرع عليه كثير من المباحث المتعلقة
بالعنصر فعليك ولا تغفل عنه لئلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي
لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم نشرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله
من تفاريع الهيولى فقال وسادسها كل جسم له حيز طبيعي يقتضي بطبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلي الجسم
وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع الامكنة بحيث لا يمكن ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك
الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية
ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص هو المراد بالطبيعة قلنا ما
ذكرتم لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمجرد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول الداخل في
طبعه تكون نسبته الى الاحياز كلها سواء ويخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر
عن الفاعل المختار وتخصيصه ونقول لو فرضنا الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان
نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط واذا حصلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف
فيه ولا ينتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما هو مهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل

قال ثابت بن قرة كاز قال الحس يشى من الامكنة حال تحققه دون غيرها حتى يتصور ان حصلها فيها طالبا له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء مايل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طالب كل منهما للاخر وبالطلب صاعد حتى يلتقيان في وسط ما والتي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس لطلق من المكان الذي هي فيه الآن لحجر لا ارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للام العظيم الذي هو سببه ولو فرض ان نهايا لا تنقطع تفرقت في جانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان تتوجه بعضها الى بعض حيث تمنعا ملاقتها فاذا كان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانها هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا اشار عنه في المباحث المشرقية وحاصله منع لا نجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا معينا لكل جزء من الارض فانه يطلب حيزا معينا من اجزاء حيز الارض ويكون بالمخصص لذلك الجسم بحيز معين امر من خارج كان المخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فان لم يخل وطبعه لا يبطل الكلام فانه موجود امر مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخرج عن قاسر فيكون على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان يطلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وان ادا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال فيما اذا لم يكونا من المكان الشيء في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم البسيطة مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب مكان الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يتهرعه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي هو الذي اتفق وجوده فيه لم يعد له طبيعيا لانه يسكن انما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل هنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان يشكل ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فلا بد ان يكون كل منهما مانعا للاخر في حركته او لا فان لم يتمانعا افترقا ولم يحفظا الايتلاف وان تمانعا

مثل ان يكون الماء من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر او لا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان لانهما اذا كانا في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية عند القرب من احيازها تشتد عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي التجاذب من الجانبين لان الارض والماء اذا اجتمعا في الماء يبيه لكنهما لا يكافئان في الميل الى الاسفل فهما يغلبان الماء بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى مقتضى المركب اذا خلي عن مقتضى منع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية بعين له مكان البسيط المغلوب والله هو اعلم

الفصل الثاني من فصلي المقصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي بحث في الفصل الاول عن جنسيته ولوازمه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب وظهر لك بحد الاخصا منهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل في نفسه لابماده واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزء الهيولى وحده او الصورة وحده لا يساويه في الاسم والحد ولا يدح من ان يقيد الجزء بكونه حسيا اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد بالمذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري والاورد الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط لا يساويانه فيما ذكر فلا يصدق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجسم المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة والحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يعرض منها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك فليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و دون الاجزاء الاعضاء المتشابهة كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تساويها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع هي العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من الاعضاء الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه ولمخالفته ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا بشرط كونه



موضوعة في الطبيعة مخصوص صيكالماء والارض والهواء والنار فخشاركا اجزاؤه في اسمه وحده واما ان تكون
منشر مطابقة فالمطلق اسمه على اجزائه كالفلك او ما اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني اذ ايضا اما ان لا يعتبر
في الاسم صنف كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيها التجويف
والهيئة المخصوصة فهذه اقسام اربعة والاعتبار الرابع معه بهذه الاربعة والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك
حال الاخرين والى ما فصلنا لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من البسيط
بحسب الحقيقة والحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفي الفلك ليظهر لك
الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري
بحسب الحقيقة جزؤه مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء
المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني ما يتركب
بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر
التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا فعلى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها
ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط
في هذا الموضع لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع والمركب ما هو خلافه ثم ان المصنف ذكر
ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيطة
ما هو فقال ثم لكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيها كما سيرد عليك من استحالة
لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه
من المؤثرات الخارجية يحيط به حد واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا على
التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى الطبيعة من غير ان يكون هناك اثر غيرها ثم ان الاشكال
الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب
النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان الذي
للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة
التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع فلا يكون شكل سوى الكرة فهي افعال مختلفة انواعها فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا ولغيره زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فلو كان طبيعيا لكان القابل
والفاعل في الكل متحدان وسكت ههنا عن ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض
بسيط على رأيهم وليست كرية لما علمنا وجهنا من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا
السؤال ان ما ذكر من نتوء تضاريس الارض وخشونتها الواقعة على ظهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها حتى ان
تلك الخشونات على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ نحو نسبة

من الاعتبارات الاربعة ٢

او قد يقنوا

الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل
عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلثا فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى قطرها فلا تخرجها تلك الخشونات التي لا قدر
لها بالنسبة اليها عن كونها كرية تحملها لا تنفي اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية لا تحتمل
الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرة الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات الخارجة عن شكل الكرة فاذن
حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت بها اسباب
خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلمت بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها
من الاشكال الغالبة فبقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها
الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية
لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة تقتضي شكلا مخصوصا وتقتضي
ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء الثاني لا ينافي الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها
لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة من العود
الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر اي حفر ركزت الكواكب فيها
مختلفة بالمقدار لانها احياز وتمعادن الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر والمواضع اي مختلفة المواضع
ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون اخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور
متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن انضاف صورة اخرى اقتضت
عنها كرة اخرى يختص بها هي كوكب وتدوير او خارج مركز ولا يلزم من ذلك ان يحصل في الفلك الاعلى نقره
او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لاستحالة حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او
لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول انا لا نسلم الحصر اذ من
الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده
الى امر يعود الى القوابل لكن يرد عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز
وهو محال فانه اذا كان في الفلك صورتان كان ثمة تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان
يتصل الفلك صورة متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركبة وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية
سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بمنع
ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك

كرة قطرها ذراع م

كذلك ذا الصورة الاولى ... في الكلام الثانية مختصة ببعضه ... الثالث ان كل صورة نوعية في البسيط
قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا ... الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء
في الحيوان والنبات ... متعادية في العظم والصغر ووضعا بها ... الملاسة والخشونة هي القوة المصورة
وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الاثر لانها لم تتعدد موادها بشكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد ذهب
عن هذا من عقلهم ان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي يتخلق منها الحيوان والنبات
واختلاف اثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة
المركز كل من متمميها مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة
في الثخن فيجوز ايضا ان يختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومى اليه
ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والرقة ايضا
لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا ... على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة
فالاناء كلما كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر ... كان ... للماء
... اذا كان ابعد عنه كما اذا ... لان ... سطح الماء اذا خلي وطبعه في اي موضع فرض قطعة
من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضي طبعه تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز
حتى يكون قطعة من سطح كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور فلما كان ... راس الاناء ...
واحد المركز قطعتا دائرتين مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفي من الدائرة
الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل ... كل ذي فطرة
سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل ... الى ... الماء اذا كان الاناء اقرب ... اذا كان ابعد ...
الاول على الثاني بذلك المقدار من الماء اعني ما بين قطعتين من سطحين كريين ترسمان على راس الاناء
توهم حركتي القوسين عليه ... والى ... اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان السهم
فيها اكبر النسبة الى وتر واحد هو ... لعرض راس الاناء ثم الجسم البسيط الذي لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة
الطبايع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب هو قسمان والعنصري العناصر الاربعة
وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب

القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول

ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة
بالرصد تسعة ... هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا ... من ... الافلاك الجزئية ... العدد ... عن الافلاك
كما سنتلو عليك ثلثة وستة تداوير وثمانية خارجة المركز وللقمر فلك اخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية
فهي فلك الافلاك سمي بذلك لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم الفلك الاطلس لانه غير مكوكب
على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك

فلك الاطلس

المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء
الدنيا لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا ادل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة والسرعة والبطء
او فيهما معا فانه لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين
ذاتيتين ثم لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها التحت كما هو ... التحت بما هو اعلى
اي تصيد ساتر له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي التحت على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا
القمر يحجب سائر السيارة من الثوابت ما على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة
والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تكسف
الا بالقمر ولا يتصور كسفها لشيء من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف
المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما
اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف
المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار للمعاينات المشهورة
المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر او لا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان
فقال هي كالشمسة القلادة متوسطة بين الستة السيارة اعني بين العلوية وبين السفلية القمر وقد
اكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه من معتمدي هذه الصناعة انه راى الزهرة
عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راهما اي عطاردا والزهرة كشامتين عليها وقد زعم
بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم
ان راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق
مركزها ... كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجوز ان يكون احدهما هذه النقطة
والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من تلك الافلاك غير فلك الثوابت
كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك ... ان شاء الله
تعالى وعندنا اي في مذهبنا ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك وهو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان
يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق
فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اي اجسام شبيهة بالحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب
المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات ... بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات ...
مغرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك الا اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات
الخارج المركز وتتمة المختلف الثخن والوضع ثم ان سلم ان ذلك غير جائز فلم لا يجوز ان يكون للكل
من حيث هو كل حركة غير حركة ... كل واحد ويكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني

منهم نصير الدين

فوق ... حد

هو مؤيد الدين العرضي وبائعم صاحب المجمع ١٢

هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك لان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه بالحركة
السريعة ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وقد ذهب بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز ان فرض الثوابت في دوائر
البروج على ممثل زحل فيكون الافلاك سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم
لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيصير اضعافا عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة
وقولهم بقاء نسبتها اي نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة
في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت
في الحركة سرعة وبطوا وجهة فلا يتغير تلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لا يجوز ان يكون بعضها اي
بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الرصد وحكاية الكسف اي كسف السيارات
للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم فمن ما ينكسف من الثوابت في مداراتها اي يحاذي المدارات السيارات
حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجة لنا عن ثبوتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف لسبيل الى الحكم في
غيرها اي في الثوابت المرتبة من التطبيق فلا يتصور هنالك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن
التمسك في ذلك خلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان الثوابت
بالبست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا **المقصد الثاني** في المحدد اي
في اثبات جسم يحدد الجهات وتعيين وصفها وفي بيان احكامه فلو الى الامكان الجهة منتهى الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالاين للحصول فيها اي القرب منه والحصول عنده وذلك لان العقلا يشيرون اشارة حسية الى
الجهات ويقولون تحرك كذا الى جهة كذا فهذا تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة
فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض اي الذي يتعلق الاشارة الحسية ومقصد الحركة بالوصول اليه والقرب
لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للحركة
فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها
موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول السواد المعدوم مقصود المتحرك لكن لا للحصول فيه او القرب منه بل
تحصيله بهذه الحركة والضرورة للعقل تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اي يحكم
انه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون
حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما
لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك في ان ما في الجهة شيء ذو وضع
اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اي حصول الجسم
للمفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا في ان ما في الجهة لا ينقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة

والا اي وان انقسم في ذلك المأخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها الا بعين بعينها فانا اذا فرضنا الاشارة و
الحركة انتهت اي وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت تلك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو
اي ذلك الجزء الاقرب لا الكون وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان
لم ينته تلك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فما وراءه دونه فان قيل فليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب
ان لا يكون منتهى الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب بان
هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة موجودة في الخارج
وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود
اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم ينقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد
كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم يكن نهايات واطرافا لكانت اجساما فالكلام
في الجهة مر اي الجزء الاقرب الا ان الاستقلال لكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه
وقد بان بطلانه لما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة
حدودا ومحلها الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او
الموهوم وانه اي الخلاء باطلا ممتنع فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء والكلام اي فهي
لا توجد فيه حدود ومحلها الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات مختلفة بالماهية اذ
لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية
وكذلك الحدود المفروضة فيه فلا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها
وهربه عن بعض اخر منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب
الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان
اصلا واحدهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد
كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط
بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكري من الاجسام لا يتحدد الا القرب منه واما
البعد منه فغير محدود لانه موهوم ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط
بهما جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكل واحدا لا متعددا اذ ان يحيط بعضها ببعض
فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تنتهي اليها الاشارات الحسية سطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا في التحديد
باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر
يحدد جهات الاجسام المتحركة بالحركة المستقيمة ولا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا عن الاخر
فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يمكن توزيعهما عنها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء

منها الا جهة القرب دون البعد كما مر كان البعد عن المحيط اكان خارجا عنه فالبعد عنه الى ان ننتهي بما قررناه،
وجود كره بها تحدد الجهات الحسية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام فيكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة
الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه منتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب اي المحدد
ومنها انه بسيط لانه لو كان مركبا من بسائط متعددة والاجزاء انحلال واللازم باطل والملزوم مثله اما اللزوم فلان
المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا لاحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه
جانبه الاخر فلا شك ان البسيط ممكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقي الاخر لتساويهما اي تساوي الطرفين
في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الاخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان
ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة
بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة ومبنى اي الحركة المستقيمة لكون الاين جهة الى
جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به وهذا خلف ومنها
اي من احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار
عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون حاجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب
فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فليكن كل منهما يحجب عن الابصار الكامل
قلنا وكيف عرفتم الحكم في هذه الكواكب ادراكنا اياها واعلم ان هذا الذي ذكره لا يمشي في المحدد
اذ ليس له وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب يرى الا ان يقال لو كان المحدد
او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعد
ولان سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا فلم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك
اي لون الزرقة امر يحدث في الشعاع اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق لتفاوت الزرقة بتفاوت
قعره قربا وبعدا والزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا
نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حسيا قائما بالاجسام وما ذكرتم من الدليل القائم
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك جاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حسيا
لاحد الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط
او نفس الميلين على اختلاف المذهبين مما يصححان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة
في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك تسليم تحدد الجهة قبل تحديده وهذا الدليل انما يدل على تحدد
الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها
مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ
ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدأين بحسب تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة

والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما
فيه حركة مركبة كالدحرجة في المركز وكالنحلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة
الاستدارة صادرة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا نسلم التنافي بين
المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد
ومبدأه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد حال اي ليس ذلك
لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة
فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت بحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة
وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من الناسخ ثم لمانع ان يمنع التلازم بين الثقل
والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها
حرارة وبرودة بلا خفة وثقل ثم ان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف
فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك ليس بحار ولا بارد
ان يقال لو كانت هي اي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل
الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس
الجبال الشامخة ولكنها اي التالي باطل لما ذكرنا لا سيما ان سخن الشمس وحدها حال طلوعها دون
السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعظم السموات اضعافا مضاعفة اذ هي فيها كالقطرة في بحر
لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما
ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ثم لم لا يجوز ان سلمنا حرارتها قلنا ان التسخين منها لا يصل
الينا لان الطبقة الزمهريرية تمنعه وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل
اثر سخونتها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المص على المعتمد اعتراضا
رابعا وهو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف
لانها لا تسخن بل يسخنها اي المسخنة اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا او عرفت الاشياء المنعكس اليها
كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينا واعترض اعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكره
منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة
النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تمنعه ولا تسقطه ومنها الافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر
لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انها لا رطبة ولا يابسة لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال

العرضية وكل من هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسرة اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك
القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة من اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم
يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد و سائر الافلاك واما لم يحك عنه لان صاد ... معلوم
تمام ومنها انه لا يقبل الكون والفساد بمعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع
صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان
كل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا
حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان لجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين الذين اتحد حيزهما الطبيعي
لا يحصلان فيه معا لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا كان طابق من خروج في ذلك الحيز
او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وسواء الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول
الحصول فيه وان كان قبل الحصول فان داخل الجسم ما طبيعة تحرك لا بالسياقة الى الحيز الطبيعي فيلزم على التقديرين
صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه لان المادة انما تعتبر
الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك الكائنة الى مكانها
الطبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت فيه الى مكان يتسعها وان كانتا
في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة على كل منهما
ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
المستقيمة كما ذكرتم اذ ذلك لانهما لا يحصلان فيه الى اخره فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل
هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيحال حينئذ حصولهما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس في فيهما او
احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل تعدم
واحدة من الصورتين عند ما توجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي
فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما تحققه
اي تحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية
لا تمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان حصر
ان الصورتين يقتضيان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد
او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص لا بالذبول ولا بالتكاثف اما محدبه فلانه لو ازداد
لكان ثمة مكان خال يشغله محدب المحدد اليه وملاؤه وذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا
يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدبه لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله لشغله فيمتنع كليا
واما مقعره فلانه حكم المحدب في الماهية للبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من

في تحقيق المحدد

المحدب

الازدياد

من الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فكذا المحدب المحوي لكماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينقص
لعدم المكان خال فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المماس لمحدبه تسكلا
تستوفي الكلام الى ان تستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب المحدد بالزيادة
او النقصان ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان فلا شيء فيملأ او
مكانه فلا يجب حينئذ مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوي
ازدياده وان ينتقص ويزداد محدب المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يجري
في سائر الافلاك لانتفاء محل البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الفلك ... انتقاصه
مثلا لم يلزم مثله في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد
مقعر التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب التاسع وازدياده
وهذا الذي ذكرناه من الاعتراض انما يتوجه على رأيهم واما على ما رأيناه فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وبطلان
العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو
مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول بجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء
ومنها انه اي المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا
حركة الكوكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على
الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون
فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية
للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخر اي
دون الحيز الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص معينا الى الوضع
الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على
السواء وح فاما ان لا يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك
الاوضاع وانه ممتنع او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد
من الاوضاع اما معا وانه ممتنع لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى
اوضاع متعاقبة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل هو ان يشغل جزء الى مكان جزء
اخر ووضعه بعضه كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل
مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع بحيز معين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل
الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثاني
وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي

معنى

على الفلك جائزة عنده مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه بدلي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة وعلم ثبت البساطة بما ذكرتموه لجواز المحدد من الافلاك فينتقض دليلكم بهنا على مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل فلم لا يجوز اقتضى الحركة بالاستدارة بل يقتضى عدمها كان البسيط اذا تحرك كذلك فان تحرك الى جميع الجهات اي الجوانب في حركة واحدة وانه مح او الى بعضها دون بعض لزم ترجيح بلا مرجح كما انه سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلابد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حول القطبين بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اي تعين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب المرجح بعد تساوي القابل فينتقل الكلام الى ما يصحح نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى المختار بفعل ما يختار بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى الفاعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان بلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت اما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء آخر زائد هو انه صح الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وسواء لانا فاه بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قيل هو اي المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل القسر في اليوم بليلة دورة تامة هو بالاحساس لان دورة تتم قبل تمام اليوم بليلة بزمان قليل فان الشمس اذا كانت تحاذي بجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تمت الدورة ولم يعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته اسرع الحركات اليومية يسمى الحركة الاولى لانها اسبق وأظهر من حركات الافلاك لانها اظهر ما اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلابد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع من حركة كل ما عداها وقطباها اي قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم

الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما يسمى معدل النهار لسبب تعادل الليل والنهار في جميع بقاع الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء لكون ملازمة لسمت الرأس في خط الاستواء كما سنعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا حالها دائما اذ تميل تارة الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب فيعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار الاعلى وانفصال سطحه واللازم ميل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا من الكواكب الثابتة فانها تتخلف عنه الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة ستعرفها بها يدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها من الفلك الاعظم فاطعة بجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كما انها اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانتهت الى تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وانها اي الدائرة الموازية تقطع معدل النهار متنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين تتقاطعان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الأكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدالين لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سميتا موضعين هما نقطتا التقاطع وما تحاذيهما الشمس هي بين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يتجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبدؤه في معظم المعمورة ايضا وتفرض على منتصفيها اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان اي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي من المعدل في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين ينقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة

ومنهم

الدائرة في اصطلاح علماء الهيئة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة نصف الدائرة الذي قسم الدائرة الى نصفين عن جانب الدائرة الى الطرف الآخر ويكون ذلك المقطع قطعا ١٢ منه عصاره سواد الكلاني

ممدودة [redacted]

يميل محمد

بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما و توهموا ست دوائر عظام
تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام حتى ينفصل من كل
قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر يحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم
من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج بثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة بستين قسما سواء
وسموها دقايق وقسموا الدقايق اي كل واحدة منها بستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا
الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد مما تمكن اعتباره من الكسور وكما
ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطعة الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين
النصفين من تلك الدوائر على هيئة جزءات البطيخ يسمى برجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب
والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها
من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية فانها اي تلك الصور المتخيلة تزول
عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت مع الاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع لا لما
لان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازات بحركة البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء
الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس وابتداء اول اعتبار البروج واصطلاح الدور بها من الاعتدال
الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى نقطة الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو
ونماء وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان تتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت
ثلثة منها اي البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي وهي الحمل والثور والجوزا
ويسمى ربيعية وجنوبية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب
الصيفي والاعتدال الخريفي وهي السرطان والاسد والسنبلة ويسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين
الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي وهي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين
الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت ويسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب
الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط
حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط
حركات الكواكب وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة
اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر هذه الدائرة بغاية البعد
بين المنطقتين كما بين في الاكر فمن المعدل اي بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين
على منطقة البروج كما صرح فنظيرهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست
المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وعلى نقطتي البعدين فصارت تعد

المنطقة

المنطقتين بالنسبة للدواير العظام وقطبا هذه الدوائر الا عند الان اذ يجب ان يقعا اي قطباها في الدايرتين
اي المنطقتين لانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها باقطابهما وكل دايرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل
منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك دايرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما
والرابع منها اي في منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكون التمييز
للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دايرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة
البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدايرة دايرة الميل اذ يعرف بها ميل الجزء من منطقة البروج عن
المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدايرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من
المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي
بين المعدل وبين الكواكب يعني بين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعظم مارا بمركز الكوكب بعده
اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدايرة اعم مطلقا من الدايرة المارة بالاقطاب وتوهموا دايرة اخرى
من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب وسموها دايرة العرض
والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب عن
المعدل عنها مخففة انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال
انه مال عن منطقة البروج ولا يقال الاجزاء انها ذوات ميول او عروض عنها ومن هنا تراهم يسمون تلك القوس
عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له من المعدل وهذه الدايرة ايضا اعم مطلقا
من المارة بالاقطاب فهي اي الدواير المذكورة خمس دواير عظام توهموها على الفلك الاعلى بالنسبة الى السفليات
ثلثة منها متحدة بالشخص مع معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين
بالشخص فظاهر واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دايرتان عظيمتان
على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان يمر دايرتان بالاقطاب لان البعد بين القطبين اللذين
في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما فمراد
فالمحل الصحيح ثابت بطلانه واثنان منها متجزيان بالنوع لا تغايرهما بتشخصهما وهما دايرة الميل و
العرض فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع
الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد
عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول وميل ثان واقعا عليها اي على المارة وقد نبهناك
على ان المارة داخلة في كل واحد من جنسي دايرتي الميل والعرض ثم توهموا على الفلك ايضا خمس دواير اخر
بالنسبة الى السفليات احدها الدايرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدايرة
دايرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق

الاعلى

اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب
عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة
واما كونها عرض ذلك الجزء م

بدل
بينهما

احدى

[illegible] انصف قطر الارض
[illegible]

بملاحظة السفليات وتختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباها
سمت الراس والقدم في تلك البقعة والرابعة من هذه الخمسة تمر بقطبيها اي بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار
وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق
كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعدة والهابطة من الفلك وبين
النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار
فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق ويتزايد انحطاطه
الى ان يبلغ [illegible] الافق من جهة المشرق فهناك غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي
البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الانحطاط
هو النصف الهابط منه وهو النصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه
مع المعدل وذلك لمرورها بقطبيهما فهما يدوران بقطبيها لما مر والثالثة منها تمر بقطبي الافق وبه ايضا بقطبي
هذه الدائرة اعني وسط السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتي الراس والقدم وبنقطتي
المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة المارة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن
له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف
الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف
النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار
فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا
دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه
الدائرة في وسطها والخامسة منها ما تمر بقطبي الافق وبكوكب اي براس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك
مار بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق
ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي
واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب المشرق او المغرب والقوس الواقعة من الافق بين نقطة
دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب
على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتي المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية
ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه في كل دورة بالحركة
الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقهما عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على
اول السموت ان كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب

في احدى

ويكون بملاحظة السفليات والثابتة بمرور بقطبيهما م

نصف النهار يحكم الارض فهناك غاية الانحطاط عنه ثم انه ياخذ في التصاعد منه متصاعدا الى ان يبلغ م

وينطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموت م

246

في احدى الغاشيتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس
او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقهما على كل واحدة من نصف النهار واول السموت فهذه الدوائر
الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا تتغير في كل بقعة
بل كل واحدة منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول
السموت وثنتان منها يتغيران في بقعة واحدة متعددة اما فاما وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة
الكوكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بحركة المعدل حول قطبيه
اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتني عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج والحركة
جملة الشرع في سبلها ولا ينفع حال اعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن حاجة الى ذكرها في كتابنا
هذا الا ان ذكرها نافع لمعرفة على مقصود منه في علم الهيئة واذا رامه محض تخيلات او هي من نسج العنكبوت فلم
تمكك لم تفرغ على سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع المتقعقعة صوت السلاح وتحوز الامور اليابسة
وفي المثل ما تقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات السلاح ونحوها
من الجمادات هذا ذكره ولقائل ان يقول للمتشكك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان يتحرك مكانها فلا بد
ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق
الوسط بينهما ويكون الحركة عليها اسرع وهي المنطقة وان يفرض في جنبتيها دوائر صغار موازية لها يكون
الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها وابطأ اصغر واخذا في التناقص الى القطب فيكون ابطأ ما هو اقرب الى القطب
ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض لكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا
اعتبرت في كرة واحدة منها وح يفرض شيء ما بين المنطقتين يقطعهما نقاط ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه
واشباهها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر
يشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان
ذي راسين وتنضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود
بالالات وتنكشف بها احكام الافلاك والارض مع ما فيهما من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف
عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يحسن ان يعتني بها
ولا يلتفت الى من يدفعها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال المقصد
الثالث في فلك الثوابت قد زعموا ان ابطأ الثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا للفلك الاعظم حركة
خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلاثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب
الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة
سنة جزءا واحدا او بعده وقيل تتم الدورة في مائة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على وجدان المتأخرين

الفلك جسم كري يحيط به سطحان ظاهري وباطني متوازيان مركزهما واحد

الاسلحة

عن م

بعد ما اشتهر بين العامة

لزمان المامون

منها انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل فيتمها في خمسين وعشرين الف سنة وربما بني هذا على
ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي امر به
وانما حكموا بانها تتم الدورة بما ذكرنا من المدة وقد احس منها بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفت فاعتقدوا
انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب ما يتم الدور في هذه المدة المختلف فيها كما لخصناه وانما
سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب الثوابت لما ابطاء حركتها فلم يحس الا بعد تحقق الابطاء في احوالها المعلومة
بارصاد بينها مدة طويلة ولذلك اختفى على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثابتة وان الحركة اليومية للكل
واما الثوابت اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بما يتبين فيه اختصار
فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا فالخلل لابد منه ابدا
الاختلاف من اصل فنقول الاول الفلك الموافق المركز مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون ذلك اي
للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله
وللفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي يحصل مركزه الى جانب منها اي من مركز
الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك اخر ويسمى ذلك الفلك الاخر للاول هذا انما يصح في خارج
القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز يسمى المايل وما عداه من السيارات سوى عطارد في خوارجها اي في ثخن افلاك
موافقة المركز مسماة بالمثلات واما عطارد فله فلكان خارجان احدهما في ثخن المثل والاخر في ثخن الخارج الاول
كالمستوفي وتنقسم ذلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والاخر محوي له يسميان
بالمتممين اذ بضمهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي في ثخنه الخارج وهما ليسا متساويي الثخن بل
هما اخذان من غلظ هو بعد خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى دقة اي ينتقص شيئا فشيئا و
يدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج متبادلين
حال من المستتر في اخذان اي هما ياخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى دقة حال كونهما متبادلين
في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الدقة من الاخر بحيث يكون ثخن مجموع المحوي الداخل في
الخارج والحاوي الخارج عنه متساويا في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما ينجبر بغلظ الاخر ويكون
الوسط منهما اي من المتممين ثخنهما سواء اي يكون ثخن وسط كل منهما مساويا لثخن وسط الاخر كان غلظ كل
منهما ودقته يساوي غلظ الاخر ودقته ويكون مقعر الداخل اي المحوي موازيا لمحدب الخارج اي ويكون مركزهما
اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز
واما اذا كان في ثخن خارج اخر كما في خارج عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون هو مركز ذلك الخارج
الاخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيح سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج
المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل
الصحيح

الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في
ثخن فلك بحيث تماس محدبه بسطحه ومقعره بافق وحيث يكون نقطة بعد بحيث في ذلك الفلك ولا يتصور
اي للتدوير مقعرا اذ لا حاجة الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي
هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل
للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل للفلك خارجا
كانت الدائرة ايضا خارجة المركز العائدة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو اي المتحرك بحركته عند مركز
الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث
عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك ولا يختلف
المتحرك على الموافق بعده اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون ذلك ابدا متساوي البعد عنه لانه مركز للدائرة التي
يتحرك عليها فلا يحس منه اي من المتحرك على الموافق بسرعة وبطوء لا في مركز الارض ان فرض هناك حاس ولا على
في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز
فانه لا يختلف بعده اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت
في الموافق لكنها اي حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج هو الذي
فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب هنا عند نقطة في وسطه اي بسيط هذا النصف بها اي تلك النقطة
تماس هذا النصف او الخارج مقعر المايل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة
الحضيض مع النصف الاخر من الخارج ابعد منه اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد هنا وهي عند
نقطة في وسطه تماس محدب المايل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقادير من الزمان
وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك
المتحرك بطيئا ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم
فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة
اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركته
في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف مع تحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان
الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون
حركته في النصف الاخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته
فيرى ابطأ بل ربما ولو ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك
المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج من محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله
في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج

ومنها انه يحصل بسببها تفاوت في احوال الفصول الاربعة وذلك لانها اجسام عظيمة نورانية فاذا قارنت الشمس كوكبا دريا سخنيا صار الصيف اقوى حرا وهو مثل ما زعم
اقوى فانه لا شك انه يكون الاثر الحاصل من المجموع اقوى

المتحرك عليه من سرعته في النصف الموافق للحامل الى بطوئه في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك
مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي من السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد
الاستقامة الى التوالي ويسمى ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير ويكون كل منهما
اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبداء الرجوع والآخر بالعكس وايضا
فاحد نصفي التدوير ابعد فيما فيه القوس المقطوعة منه اي من النصف الابعد ابطاء دون الاسراع ومنتصفه
اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف
الآخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطاء ومنتصفه اي منتصف النصف الآخر هو البعد
الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر مما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد
من اصلي الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير
المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار
الايام والليالي وما يتركب منها ولان اختلافها اقل الاختلافات عددا فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على
فلك مائل للارض كره خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك معها فوق المركز والاول هو ان لم تكن
الشمس على احد الفلكين المذكورين لم تختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض فلا تختلف
سرعة وبطوءا كما علمت في التالي لكن بالرصد قد وجدوا ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي
ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي
منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني وكيف كان اي الحال فله
اي للكوكب الذي هو الشمس فلكان اما خارج مركز ومائل له والممثل الذي يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل
وله ايضا فلكان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء
والاسراع المذكوران في المطلوب اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج وكذلك قالوا الاصل
الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك اوجها من حركة لفلك هي حركة
مثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لها الى حركة
اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكر
وللشمس اختلاف اخر هو سرعتها في نصف من فلك نصف بعينه من فلك البروج وبطوءها في نصفه الآخر بعينه
لا تتغير ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظ على اصل الخارج بان يكون
الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض فابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب فاسرع واذا
ابدا الابطاء والاسراع على هذا الوجه منه في اصل التدوير احتج الى قيود اشار اليها بقوله فليفرض التدوير
بحيث يتم دورة مع دورة حامله بحيث يكون قطره بل نصف قطره بعد مركز الخارج عن مركز العالم والابعد
شاهد

ولا يمتنع فلكان نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان نفرض حركة
التدوير شبيهة بها على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القريبة الى جهتها فيكون الدائرة
التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسم مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون
الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط اي
من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم بدارا خارج المركز المقصد الخامس في فلك
القمر لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به وهو وجد كالشمس حيث تسرع الشمس في نصف بعينه
من فلك البروج وتبطئ في نصفه الآخر منه وليس القمر كذلك بل يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج فليس
اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك ان اختلاف القمر على تدوير يتم دورة قبل دورة حامله
فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة
مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة
المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا
ان هذا التصوير وان كان كافيا في عدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي
ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان العودة
اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد دورة حامله اذا
قيس سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن مثل السرعة او الابطاء بعينه اي اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى
ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركزه في ثخن فلك خارج المركز
اذ ح يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيمتنع تشابه
في الحالة العائدة منضمة الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فعلم ان القمر يجب ان يكون في كل
واحد من تربيعيها في حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في الاوج
مع الشمس في التوالي كان اوجه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج
في تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك اخر هو التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك الاوج الى خلاف جهة
حركته وهو الفلك الذي يكون الفلك الخارج المركز في ثخنه ويسمى المائل فيجتمع القمر والاوج عند الاجتماع
مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع مع الاجتماع
والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه
متباعدان عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى
يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير
التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل

منطقة المايل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما لها لا يتعداها الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس
كذلك وانما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس المقابلة
كلما فقع القمر في ظل الارض في كل منهما وكلا لازم منتف بل يقاطعه اى تقاطع منطقة المايل فلك البروج و
تقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهر فتسمى احديهما التي اذا جاوزها القمر حصل في
الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الراس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر
حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين
بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا آخر فيه
بعد زمان طويل راينا الثاني من الكسوفين متقدما عن الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان
للعقدتين حركة الى خلاف التوالي ولظهور حركته كلفى الجوزهر سمتاه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى
الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض
قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص
ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يحصل القمر في الذنب فيكون عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب
كما وصفناه يتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ثم يتناقص
ثانيا وغاية العرض في الجنبين اي في الشمال والجنوب سواء ثابتا لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد
خمسة اجزاء والمتزايد من العرض بعد مجاوزة العقدتين والمتناقص منه بعد مجاوزة المنتصفين متساوية
اي العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الراس
مثلا مساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف
الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر فتلخص مما ذكرناه ان للقمر اربعة
افلاك تدويره وموجوده في حامل خارج المركز وهو يحيط بالمايل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك يسمى بالمركز
مسمى بالمايل الميلان منطقته عن منطقة البروج ويحيط به اي بذلك المايل فلك آخر موافق مركزه لمركز العالم
وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاعلى والى خلافه في نصفه الاسفل وللخارج حركة
الى التوالي وللاخرين اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله للقمر في الطول وهو ما بين المغرب والمشرق
اختلافات ثلثة احدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير وحضيضه
كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه
المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا
من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر فحصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم
فهذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل بتوسطه اعني حركة

وذكر عند الصعود ٢

وذكر عند الهبوط ٢

هي الاختلاف الناشئ عن
التدوير فيحتاج تاره الى
ان ينقص من الزاوية

مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى تحصل المقوم وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيهما
الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج والحضيض كان قطر منه حينئذ منطبقا
على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير والاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير
التي هي مبداء حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما يحاذيان نقطتين من الخالتين مركز العالم
ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط
الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى علاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج اليه فلا يكون
كذلك فلا يكون الذروة ومقابلها يحاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل يحاذيان لابداء النقطة
اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط كما ان الاوليين ذروة وحضيض مرئيين في غير الاوج
والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف حاصل
بين الذروتين علم اليقين ولم يعلم لمية وثانيها لا اختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير في العظم
والصغر قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول وصل الى غايته
التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية
وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار فلا محالة في الاختلاف الاول اذا لم يكن
في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة الاختلاف
الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف
واحد كما مر بعينه للمحتمل على اذن قطرة سيليه ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دايرة
كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نحو واحد بلا تفاوت لزم منها كما هو عليه الاول ان يكون حركة تلك
الكرة متشابهة حول مركز تلك الدايرة والثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خارجا
من مركز الدايرة وانطبق على قطر من الكرة واذا ادير حول المركز الثاني يساوي بعد تلك الكرة عن مركز
الدايرة وح نقول هذه الاصول التي قررها في افلاك القمر وحركاته يلزم منها ان يكون القمر مشابه حركته
اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض في اي مركز الخارج
لكن ان يكون تساوي قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقطتين ثم
وجد وخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره
المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة تسمى نقطة المحاذاة من ذلك الخط المار بالمركز والاوج
والحضيض غير مركزيها اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة وافقة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج
بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض ليتوسط مركز العالم بينها وبين مركز
الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق عليه واشباه اللازم

المذكور م

سطح

انضمام

حالم

الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة لفظ المذكور له يوجب استغناء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها
في القديم اما اورد في كلامهم اعتراضا فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان العلم لما علم بالرصد
احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال
استدلال بوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك
الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ
يجوز ان يكون ثمة وضع اخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال
المعلومة كما ان الوضع الذي اثبتوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس
الى انتفاء الوضع الاخر ضرورة ولا برهانا

المقصد السادس في الافلاك الخمس الباقية

المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركات الى توالي البروج فاحتفى بطوء يتزايد ذلك البطوء الى
ان يقف حركة تلك الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم ياخذ في الرجوع الى خلاف التوالي متدرجا
الى كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى ان يقف اياما ثم يستقيم اي يتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة
في استقامتها الى غاية ويعرض ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس
شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد
في كل منها فعلم بما ذكر من احوالها انها تدور بدورها حركة في نصفه المخالف على حركة حاملة كما مر في القمر
الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون غربية من الثوابت عن الشمس مقارنة لها ثم تفارقها متخلفة
لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها يتحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد يفارقان
الشمس مستقيمين ثم يفترقان عن الشمس حتى يصير بين بعدهما فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين عنها
في هذا المشرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها
سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارناها ثم يجتمعان مقارنة ثانية
ثم يتباعدان الى ان يصيران غربيين عنها فيتبين ان حركتها الابعد كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين
في التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارناها في الاستقامة
كما ذكرنا اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها
انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة وهي العلوية بعكس ذلك فان رجوعها بل اواسطه
انما يكون وهي في مقابلة الشمس في الحضيض كما ان اواسط استقامتها انما يكون في مقارنة
الشمس لها وهي في الذروة والكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر
تدويرها وهو بعدها عن الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدها عنها صباحا ومساء
انما هو بحسب نصف قطر المسطور في كتب الفن ان الشمس تدويره باطلية كانت او سراعة رجوعه

الى حد ما ثم ياخذ في البطوء صح

او استقامته لم يوجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا او زمانا وفي بعضها اقل قدرا او زمانا
ولا يتصور ذلك الا بان تدويرها من الارض تارة يكون قريبة ونصف قطره اعظم في الرؤية وبعيدة
عنها اخرى فان حامل تدويرها فلك خارج المركز انما اراد ان يبين ان لعطارد خارج المركز حاملا تحته
فقال والبعد المذكور اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غاية نصف قطر التدوير كما عرفت يكون
لعطارد في اول الجوزاء واول الجدي اعظم مما في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء
البروج فهي اي تدويره اقرب الى الارض منه في غير هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل مركز التدوير
في الدورة الى الحضيض حاملة مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو اي الاوج اذا متحرك الى المغرب اي الى خلاف
التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة
وقد ان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف
الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء
عند الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مقابله في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج
قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي الى اخر القوس عند تحرك المركز ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما
يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من اخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل بعكس الامر
بينهما فلا يكون حركة كل منهما متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين
ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى ربع الحمل على التوالي وهو اخر الجوزاء وصل الاوج
الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثاني
وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو اخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا يخفى
انهما يتلاقيان فيما بين الربعين وقوله فيقابله سهو من القلم والصواب فيقاربه اي يقارن الاوج مركز
التدوير في الميزان وفي الحمل وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل يتحرك
الى خلاف التوالي ويسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحي والمسائي
في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد في الحمل اقرب الى الارض منه في
الميزان فعلم ان المدير خارج مركزه وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير
اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك
الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت اي الشمس في الاعتدالين ثم يعلم هذا الاختلاف اذا ايضا
بكسوفين وهي فيها يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا والاوجات
سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهي اي تلك
التوافق لها لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما التوافق اي توافق الحركات المتعددة في الحركة

الميزان

بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر جهة وكمًا كما اذا فرض ان تحركات تلك
الاوجات هي المتماثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس شيئا كما للقمر بل عرض كرة تدوير الزهرة شمالي ابدا
وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا واما عرض مركز تدويرهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا
ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان المنصفين من مداري مركزي تدويريهما متباعدان في جهتي الشمال و
الجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا
جاوزت الراس حصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا
عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية
العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يتقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهي اي الزهرة بل مركز
تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو الان شماليا وصار النصف
الاخر يتحرك في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما يحاذي منتصف هذا النصف
ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل النصفان في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما
اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد ففيه العكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب
ويتجاوزه في النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه في النصف الاخر الذي كان شماليا وقد
صار الان جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ثم انهما اي الزهرة وعطارد صار عن
الفرقان معا بان لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان القطر من تدويرهما
المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كانه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق
ذلك القطر انما هو في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو متاخر في غاية
الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقتين ولذلك يكون لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد
عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين منه وهو المقاطع للقطر المار
بالذروة والحضيض فيه ايضا ميل يقتضي عرضا وكيفيته مسطور في كتبهم ولقد احسن في هذه الحوالة
ولو عمها في اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن لان التعرض لها على الوجه الذي
اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بابحاث لغوية يوجب زيادة في الصعوبة فكذلك اعرضنا
عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب اعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك
يجب ان تكون دورية متشابهة تحيروا في مبدأ هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة والرصد في هذه
الكواكب حتى نسبوا الى ما لم يتكلموا فيه اي في ذلك المبدأ بذات شيء اي بكلمة شافية والذي نجي البدم على قاعدتهم
في هيئة افلاك عطارد بعد ما قدمناه من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالملزوم

انما اي تلك القاعدة يستلزم تشابه حركة مركز المدير حول مركز الحامل لما بينهما علاقة المدرك الوصف خلافه
فانها وجدت لنقطة اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير
وهي بين مركز العالم ومركز الخارج الذي هو المدير وهذا الاشكال وارد على الافلاك العلوية والزهرة ايضا
والذي نجي البدم على قاعدتهم في الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فاذا المنع ان يختلف تلك الحركة
بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اي على الافلاك من ارادات جزئية لا نهاية لها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها
اي ان القصد لا يوفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق ان احالة ذلك كله الى الفاعل المختار فانها نجاة عن هذه الاشكالات
وامثالها كما نبهت عليه **القسم الثاني** من الاقسام الخمسة في الكواكب وكلها شفافة لا لون لها
مضيئة بذواتها الا القمر فانه يحتذي في نفسه نظرا لكمودته على قمته الغريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته
بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها ويحدس من ذلك ان نوره مستفاد من
ضوئها فضل ما هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره
قال الامام الرازي والاشبه هو الاخذ على الوجه الاول لا يكون جسم القمر مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر
من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها الوانا
وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة زرقة اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري غبرة العمر
وللزحل تحتمل مع كدورة وفيه اي في هذا القسم **مقاصد خمسة الاول** في الهلال والبدر
والقمر لما كان مستضيئا من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الاخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا
كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا يرى له ضوء اصلا وكانت دائرة الرؤية هي
الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ونقول دائرة الضوء يتحرك لا محالة
بهذا اي بزوال القمر عن المقارنة اي بمقارنته للشمس فبعد الانزاح بينهما اي بعد زوال الانطباق حصل
الانكشاف التقاطع بين الدائرتين فيقع شيء من الوجه المضيء منخرق بين نصفيهما وح يرى قوسا من الوجه
المضيء فهذا الذي هو الهلال ولا يزال في التكثر بالبعد عن الشمس يزداد المرئي من الوجه المضيء عظما
حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما وح ينطبق الدائرتان مرة
اخرى فنراه بدرا كاملا كالدائرة التامة ثم ان النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الاخر فتتقاطع
ح الدائرتان مرة اخرى ويتحرف عنا شيء يسير من الوجه المضيء فينتقص كمال البدرية وهكذا يتحرف
شيئا فشيئا حتى يرى منه شكل هلالي في جانب المشرق ثم يختفي بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى القمر يومين او اكثر
بعد المفارقة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الباهر لما يقرب منها فيمتنع
القمر بهذه الاسباب من ابعاده واما اذا كان بعدا عنها في احد جانبيها بقدر اثنتي عشرة درجة فانه يرى
عادة مستمرة وربما يرى في اقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة

المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انمحاء نوره عند كونه مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض
ح واقعة بينه وبين الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا وهو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من
جرم الشمس يقع الظل الناشي من الارض مخروطا يحيط قاعدته بدايرة صغيرة من الارض ورأسه على محاذاة جزء من
فلك البروج مقابل لجزء حلت فيه الشمس فان لم يكن للقمر حال المقابلة عرض بان يكون في احد العقدتين
انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا وان كان
له عرض فان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دايرة الظل وهي الدايرة الحادثة على مخروط
الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدايرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر بل يماس الظل
من خارج يحدث بين دايرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك
بقدر تقاطع القطرين اي بالتقائهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل
على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دايرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل
من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل المقصد الثالث في كسوف
الشمس فيقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا عاما ان لم يكن للقمر عرض مرئي
حجب بيننا وبين الشمس لو وقع على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر
الكمد في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس للكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف
في ذات القمر ولذلك يمكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما
كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوتر بها الشمس
كما يحجب عنا بنانا مهاوره وربما يكون الشمس وقت الكسوف في حضيضها فلو تحتها عن البر ويكون القمر
ح في اوجه فليبعد عنا فيرى اصغر فلا ينكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي انها
اي الحلقة النورانية رأيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع
عرض مرئي فان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطر جرميهما كسفها وان اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل
منهما كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك
الاختلاف لان القمر كرة مضيئة بنصفها دون نصف وانها اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية
لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة بدرا او المظلم كما في حال المقارنة محاقا وفيما بينهما
يختلف قدر ما نراه من المضيء الينا ونصف دايرة والهلالية وسيطله اي يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه
من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف ومع هذا اللفظ في نسخة الاصل
ولذلك لخص المص كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه العلم الفراد لاوجه لنقضه والاعتراض على ما ذكره
بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها ان نفي هذا الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر لمنافاته

الخسوف

الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره
وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب يكسف ذلك القمر فينكسف في بعض اشتمالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف
والكسوف في دوام نور باقي الكواكب يجوز ان يكون تخلل الفاعل لحجاب النور في الشمس والقمر اكثر الاوقات
وعدم حلقة النور عنهما احيانا وخلعه لما في باقي الكواكب دايما واستضاءتهما اي استضاءة الشمس والقمر والكواكب
المحسوسة مطلقا لكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة
ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك
احتمالا آخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة غايرة في انفسها بل ربما يكون محاذيا
للكواكب المحسوسة توجب تلك النور فيهما كما في تقابل الاجسام الكدرة الصقيلة جدا المقصد الرابع
في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه وجوه الاول قيل خيال لانعكاس ضوء ابصارنا فلما يختلف الناظرون فيه لاستحالة انهم
كلهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها فلما يختلف
باختلاف القمر في قربه وبعده واختلاف ما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن في الوجه الآخر فلما فلا يرى
منفرقا الرابع هو بخار النار لا يعم قلنا لا هو مماس النار لانه مركوز في تدوير هو في ثخن حامل فبينه وبين النار
بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة
ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يتسخن بها الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر اجزائه متخالفة بالحقيقة
ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان
اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو
طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العين
وللنسل العرض بالسبع من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو
اجسام سماوية تخالفه معه في تدويره كرها قابلة للانارة بالتساوي تحافظ لوضعها معه دايما وهذا اقرب
قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة اللبنية المشاهدة
عند العوام سبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة
وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثير والاحتراق وقيل بخار
دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلته في احدهما وكثرته
في الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة كانها لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها
لطخات سحابية قال الامدي الغرض من نقل هذه الاحتمالات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق
ويتبين للعاقل الفطن انه لا ثبات لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا تعويل عليه بل ما ينشاونه
او يلهمون ويعتقدونه انما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى النظر البعض
بالبعض يعتبر

القسم الثاني في العناصر وفيه مقاصد ثلاثة عشر الاول المتأخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام
خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة
له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة تصغر الكفار
يابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل اليبس صرف اليبوسة تعسر قبول الاشكال
وتركها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من النار
وهي مخلوطة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط
كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الا يقتضيا هو خفيف المضاف الى
العنصرين الآخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلي
وطبعه لاحس فيه بالكيفيتين المذكورتين فلذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر وما يعرض الى الهواء
من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله
على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة يابسة
ويحقق ذلك الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله
المضاف الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع
من ان الماء بطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور
يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها
الطف فهو الى الارض اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الترتيب المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف
المناقضة لما ذكروه ان سأل لم لا يجوز ان لا يكون بعد احد الاقوال التي ذكرناها الآن اذ قيل هي
واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم اصرف
في طبيعته من النار واذ الحرارة المفرطة فيها مدبرة للكائنات فلانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت
البواقي من النار بالتكاثف فهي ادمسكانه على وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفصال
ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهي هو الطف
الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فيهما هو الماء ومكانها متفاوتا الثالث هي الماء اذ قبوله التحلل
بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تحلله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض
وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هو البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة
والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليس واحدا بل
لابد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاثنان على ثلاثة اقوال
الاول انها النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة بابه متغيرة والا

والماء ارض متخلخلة بالمزج مع الهواء والثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب الانفعال
وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء المتخلل فكذلك
فان الهواء رطب يقبل الاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار
هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلاثة هي الارض والماء والنار لافتقار الكائنات الى الرطب واليابس
والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف
وفي كلام البعض ان الثلاثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة وما دونها على ما مر
بل هي اجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزئة لانهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح
لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات
كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد له من ابطالها من
الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة
لقائل ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة فيكون الاختلاف فيما بينها لا في الصور المقومة
والطبائع الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من احوالها بل نقول
فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت
في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق
الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها
متفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى التحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم
نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لا نسلم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد استحالة
تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق لا يبال الشهب دالة على وجودها لانه
جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا تثبت كرتها وان سلم وجود
كرة النار فما الدليل على ان البسيط منها بصعب تشكله حتى تثبت يبوسة النار وعلى ذلك طريق الا التجربة
وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه
افناء للاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل
ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان علل ذلك اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه
من اجزاء نارية مع انه نفي الرطوبة وتجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع بان افناء الرطوبة
بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود في ما كان في الهواء وعليكم الدليل الموجب
للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحرارة ولا يبوسة ولا غيرهما
من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض

فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس الواصل من الارض فلذلك
ومكذا كلما [illegible] زاد ارتفاعه قل حره فيظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك
البرد الشديد في الهواء ليس بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية
ولم يصل اليها اثر الانعكاس وح لانم ايضا انه رطب فانكم اعتمدتم على ان مخالطته باليابس يعتدل استمساكا
عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الذائبة لا تستمسك لمخالطته ثم لانم ان طبيعة الماء الجمود
ولو كان كذلك كان ناظر الحال بالانجماد احرى من ظاهره وظاهر عند العاقل ان جموده ببرد الهواء المجاور
له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف يجمعون بين قولكم بطبيعة
الجمود مع القول برطوبته فان قلت لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ كلامي في ذوبانه
الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة فتمثل نفي الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل
قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبيعته لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن
سلمنا عن هذا المقام فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا للذوبان بل حسب
من الاسباب عليه ما في الباب انا لم نطلع الاسباب لما ذكر ولا ثبوتها اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان
لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض طبقة المقصد الثاني في ان الارض كرية اما في الطول فيما
بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت اقرب الى المشرق كان
كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب لا يعقل ذلك
التاخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا مع الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لانا اذا رصدنا خسوفا
بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد شرقية اخر الليل وجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاولى
بمسافة معينة هي الف ميل مثلا في قبل اخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية منها اي عن البلاد الثانية
بتلك المسافة معينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى
قبل اخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة
واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاول عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعتين واما في العرض
اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحيث انه كان
فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه فوق سمت راسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت
مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من
ذلك واما فيما تركب منهما اي من الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك بين المشرق والشمال يتقدم عليه
الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار توغله في الشمال وقس على هذا
حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في سمت من السمتين المقابلين لهما واورد عليهم
الاختلاف

المقصد ٢

قبله بساعة والثانية

الاختلاف الذي هو سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية
الحسية المعلومة مما ذكرنا فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة من كرة قطرها
ذراع والصحيح كما مر ان نسبة جبل ارتفاعه نصف فرسخ الى الارض ونحو ذلك كنسبة خمس الاعتراض على
هذا الجواب ان غاية ما يتبين مما ذكرتم كذلك مما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يبالي فيه بذلك فان قيل
اذ كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها بالطبع واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرية
الحقيقية ولا اشكال في منعها التضاريس ح ان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر علم
ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض مع الماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور
ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة المقصد الثالث قالوا الماء ايضا كري لوجوه ثلثة
الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل ولا يظهر ما يليه شيئا فشيئا
الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا بتقبيب الماء على هيئة حدبة الاستدارة
لا يعرف الردة لا لاجل الماء شفاف لا لون له فلا يستر كالهواء لانا نقول ان ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء
البسيط الصرف وهذا الماء السائر يخالطه اجزاء من الارضية وبذلك يكون له لون كسائر المياه المرئية
لنا الوجه الثاني الماء المرمي الى فوق يعود كرويا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته
يتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته يقتضي الكرية واما انه لا يكاد ذائبين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد
عليه في مثله وبين انه لا ان ذلك لطبيعة المصادمة الهواء اياه من جوانبه او تدحرجه في الطريق او سبب اخر
لا نعلمه ايهم الى المتمسك بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اين ما كان فهو قطعة من كرة
مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما حقق
وهذا المبني عليه لا يعطي ما لا نعتد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء عن الكاسر
عن مقتضى طبيعته الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب
وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائها المقصد الرابع الارض في وسط
الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض يرى بقدر
واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اي الثقل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب
اقرب الى السماء فيرى الكواكب فيه اصغر ونقول نحن في ضرما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن
الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب لتغير الحجم له بل لا يكون التفاوت محسوسا ثم سواه تقدر الخروج مع كونه
موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب عددا غير قليل في نفسه هو كثير المقصد الخامس
ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس والخط الخارج عن مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من
الكواكب والخط الخارج من الباصرة اليه في حكم سطح الارض وان كانا ينقاطعان على تلك النقطة

صرورة زاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى فاذا تبين الى سطح
الفلك الاعلى فلا يكاد انهما ينفصلان منه على موضعين بينهما بعد محسوس لامر لكنهما موقعهما الانقطاع
في الحس كان احدهما ينطبق على الاخر فصار موقعهما واحدا لذلك ولان الارض ليس لها قدر محسوس
بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والحقيقي من الفلك متساويين وكان الخطان الافقيان الحسي المار بمركز العالم والحسي
المار بظاهر الارض في حكم دائرتين منطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك
التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره للابصار حتى يكون المحاذي بدركه لا بعد حتى يكون الحسي اكبر وهذا الذي
ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك
يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك فيكون الموضع الحسي للقمر
في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل
التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس
ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع وكلما
كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكبر وكلما كانت اصغر كان اصغر وهذا التفاوت
يسمى اختلاف المنظر ولا يشك ان الخطين المتقاطعين لما كان مبدأ … فوق … منتهاه تحت الخط الخارج
من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما من موضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت
الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح واذا لم يكن عليه كان له وكلما كان موضعه الحقيقي
ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس كان اقل ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع
قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين
فيما اذا وقعا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحسي والمرئي واذا
اختلفت القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف
العرض الحسي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف
في الطول لان الدائرتين تتحدان ح فتقع النقطتان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو
اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا
اعتبر ان القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان
الطول المرئي ابدا اقل مما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي فذلك القدر من فلك البروج الذي
يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع ما صورناه فزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون
الحاصل لزيادة الطول المرئي وينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان
الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان
الامر بالعكس

الامر بالعكس مما ذكرنا يراد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي و
السبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي
اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف
منظر فالثوابت والعلوية ليس لها الاختلاف اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير من غير محسوس من
اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصد السادس
الارض ساكنة وقيل هاوية اي متحركة الى سفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها
من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي الابعاد التي هي مقصود حركة الجسم فيها سيما عند من
يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة
دائما لكانت في كل يوم اقرب الى الفلك وكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها تدور متحركة على
مركزها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا
التقدير وانما يتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك المقابس لنا دون اجزاء الارض فان
الوضع منا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق
كواكب كانت مختفية عنا تحت الافق وخفي عنا بتحركها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا
فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون ح متحركا من المشرق الى المغرب
بل الشمس به فلك الاطلس حركة حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى
السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل
وضعه منه مع ظنه انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض ومع ذلك يرى القمر سائرا
الى الغيم حين يسير الغيم اليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور قد مثلنا في غلط الحس
وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة
في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي منه بل السنة الارضية مع ذلك لان الارض على ذلك
التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية
حركة بهذه السرعة يجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها ان يبعد عن الموضع
الذي رمي منه ويجاوزه بقدر حركته وحركة الارض معا واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم
من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجارة من العلو وتعود الى موضعه الذي رمي منه على خط مستقيم
ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك
الان الذي وقع فيه حركة الحصا صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل
بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك

فان السهم ح يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة
نفسه فيتساوي المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه بل نزل راجعا اليه و
عدم تهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ
ميل مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها ومنع ان
وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه وقد
عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل ثم لا تم تنافيهما اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة
بين المبدأين لما بيناه من اجتماعهما في النحلة والدحرجة **المقصد** السابع فيما يوازي من الارض
معدل النهار اي دائرة عظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية له وهي خط الاستواء
والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات
فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه
فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك
مما لا يحس ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن
لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطبي الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو
حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الليل والنهار ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليومية
بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي
في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب كان نهار سكانه اي الربع وذلك الجانب
الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل
الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية
دولابية اي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقها
مستقيما وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة
مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعده اي بعد رأسهم
عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع و
كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط
الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين
من فلك البروج يتساوي ميلهما في جهة البلد لانحطاط المعدل عن سمت رأسهم وكذا فصولهم ثمانية الا ان
الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان متقاربتين جدا من احد الانقلابين فيكونان
في حكم نقطة فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤسهم في السنة مرة

كان نهارهم صح

فلهم ربيعان وخريفان صح

ع نسخه

مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما يجاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها في احد الانقلابين
وتبعد عنها في الاخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيها لا تغرب الشمس
هناك دورة يومية فيكون النهار اربعة وعشرين ساعة وهي اي هذه الدورة حيث ما تكون الشمس في
الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء فلا تطلع الشمس
فيها دورة واحدة بل يكون مدتها الليل على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى
كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل
ح اربعا وعشرين ساعة على ان مدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا
شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع لغرض لا يخرج عن كونه وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت
رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق لانهما عظيمتان على كرة واحدة واذا مال
القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف
الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق العظيمتين تقاطع العظيمتان على التناصف الغربي واعلم ان المواضع
التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي تجاوز عرضها
المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور
لا تغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا تطلع وبينهما من الجانبين قوسان
اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها الربيعي ان كان القطب الظاهر شماليا وهي التي
يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع اوايل البروج قبل
اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة
وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة [illegible] اوارادبها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين
وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمائلية ويسمى افقها مائلة وحيث
يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد
قطبيهما ولكون محوره اي محور المعدل هو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه [illegible] على
سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة
القطب الظاهر فوق الارض ابدا والنصف الاخر منها تحتها دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط
المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان
مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهما اي المدتان
متفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر
لان الشمس يدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق الذي هو المعدل الى

فيها

الكلي صح

تلك صح

اذ يتحد قطبها وقطب الافق صح

الافق نصف م

المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسهم م نسخة

نقطة

ان تعود الى مثلها اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا عن الافق في تلك الاشهر وتكون
غاية ارتفاعها نحو الافق في تلك الاشهر جزئي ايضا حتى يغرب فتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اى يزداد
انحطاطها عن الافق في تلك الاشهر كذلك اى يزداد انحطاطها حالا الى غاية الانحطاط التي هي الميل
الكلي ثم يرتفع عنها في تلك الاشهر اخرى حتى يصل الى الافق **المقصد الثامن** سبب الصبح كرة
البخار يتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق
في جانب الشرق ولم يبق بين انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها
البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور الذي يتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله
لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح ولونه كاوله وهذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فيطلب
من موضعه وللحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها
بالنسبة الى الباصرة لانها اى تلك الزيادة من غلظ الابخرة بقدر ربع دورة الارض كما يظهر بالتخيل الصادق
وسنقص تلك الزيادة من غلظها الى دايرة الافق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار بالنسبة
الى سمت الرأس وقد ذكر انه اعنى ارتفاعها الى كرة البخار المهندسون وجدوه اى غلظها ستة عشر فرسخا او
سبعة عشر فرسخا **المقصد التاسع** في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجة من معدات متلاحقة
لا بذاتها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا يتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغايرة فانكشف
عن الماء التلال والمواضع العالية فجزيرة بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن
ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض
والماء ان يكون مغمورا فيه فيكون كساير اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالنباتات والحيوانات
اذ كان لا يمكن تكونهما وبقاؤهما الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه
رجوع الى القادر المختار واسناد الفعل اليه وحده مشتبه فان اختصاص جزء من البسيط الذي ذكروه وهو الارض
باستعداد دون جزء آخر مع استواء نسبة المعدات التي هي الاتصالات الى اجزائه مما لا سبيل للعقل الى معرفة
سببه واذا كان الشان كذلك ففيه مؤنة لا بد الاخرى من الرجوع الى الاستناد اليه فمن طرح هذه المؤنة
التي تكلفوها ووفق للاسترواح اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن التخبط
التي هي يؤدي الى الضلالة **المقصد العاشر** قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد
يعقد الطين اللزج حجرا كما تشهد التجربة وما يرى من تولد ... في كور الخزافين ثم بتوالي السيول
الحاوية من الامطار وتواتر الرياح العواصف تنحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر وطلعا قليلا قليلا يتزايد الحفر
من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف
الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول

مطلب

تكون بخار

استراح اليه استنام

تكون الجبال

والرياح ولذلك كثر فيها الجبال ومما يؤيد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات
المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان تخصيص بعض اجزاء الارض بالصلابة وبعضها بالرخاوة مع
استواء النسبة بتلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها معدات لها قطعا اى جزما لا يستو
شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا مخصصا وعنده اى
عند هذا الاستدعاء يعترف العقل ويحيله اى يحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار
قلت شعري لم لا يحمل ذلك اى لا حذر في المؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اى تكون الجبال ونظايره من
اسباب تكونها بارادة الله تعالى عندي نقول من المليين وغيرهم بالوسايط الا عندنا اذ الكل مستند اليه
ابتداء فلا تتصور ثمة حنيفية على ما بينا **المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد
اى يخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من
الاربعة الى الآخر الذي احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثنى عشر لكن بعضها ينقلب الى بعض بلا
وسط وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في
كيفيته الاخرى منهما فينقلب الماء والارض كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبو
وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حارة ويحلون
فيها اجسادا صلبة حجرية حتى يصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كما حكى سيكوه وهي
قرية من بلدة مراغه وماؤها ينقلب حجرا مرا وعن غيرها من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما
الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى
التنشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر الكوز ... يوضع في
الجمد فانه يحدث على ظاهره حينئذ ملاقية الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة
بينهما فانه يركبه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينفذ اليه بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك
كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل الغشاء عند شدة الماء الحار وكذلك النار والهواء
ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كور الحداد
بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ وكما يطفئ النار فتصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية
واحدة من كيفيتيهما وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة بين المتشاركين في كيفية واحدة وهو حيث
يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم
قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا و
عكسه وانت خبير بان ما ذكره بعضهم ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما
في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط

قبول كون فساد

مطلب

وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين وهذا كله يدل
على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يعدها للصور المختلفة التي هي
النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتشابهة بما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى
الفلك فكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا
فلا نعيده اي لا يمكن ان يقال ان اختصاص بعض الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من
خارج فلابد من الرجوع الى المختار على ان الانسب تركب الاجسام من الهيولى والانسب الانقلابات بين العناصر مما
ذكروه من الامثلة الدالة عليه تتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد** الثاني عشر زعموا ان هذه
العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول
انا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين
كانا موجودين فيه مختلطين تفرقهما الحرارة ولا شك ان ثم في ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء
الارضية والمائية التي فيه والا كان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفرق من
العنصرين حجما اذا انضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها
اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع تطلب كل منها حيزا طبيعيا وذلك يوجب التفرق
في المركب وعدم بقائه فلابد فيه من جامع يجمعه طبعا وقسرا وحصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من
التفرق وما هو اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة العاصمة بالنار فلابد من وجودها
فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة العاصمة لا تؤثر في الحرارة الا
بالمجاورة ولذا اي للجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب
سببا للاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا توسط شيء فلا يحتاج الى الحرارة النارية
والحرارة الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للمركب على ان اختلاط الرطب
باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع لو سلم فقد يقال الهواء خارج جاز ان يكون متخلخلا
وجود الاجزاء الهوائية في المركب ما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما
بينها ولو سلم بعض الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون مشابها في
الصورة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك
ظ ولابد في النبات من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي
فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكون على ما ينبغي فانه يفسد و
ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه
غذاؤه ومنه يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا
يحصل

يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاؤه منها كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في
حكم النبات آيل في المزاج الى حصوله من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون
النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال الدوران وانه لا يفيد القطعية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه
منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك الحال باجراء
العادة **المقصد** الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة وتحتها طبقة ما
مماس مقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نار ممزوجة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية
8 الحارة بل لا شيء في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي تبرد لمجاورته الارض والماء ولم يصل اليه اثر
انعكاس الاشعة والمشهور ان في هذه الطبقة من السحب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا
ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المختلطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة
الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة
لانه مع الارض كرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها فالاولى تركها
القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها
قليل كالعكس الى ما لا مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس اي نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له
وهو المعدنيات وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول** في المزاج وفيه مقاصد اي مقصدان الاول
الصورة الجسمية اي الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل لا في مادتها التي
فيها بل في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن لا مادتها بل مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات
وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ان النار لا تسخن الا ما له وضع
مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين في الجملة
من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان الى التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية
في المجاورة والمماسة انما تكون بالسطوح ولا شك انه كلما كان السطوح اكثر كان التماس اتم وذلك
لان السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا جمعت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية
التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما
حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت صورة كيفية المقابل
لكيفيتها حتى تعقل العنصر البارد بفعل صورته من العنصر الحار عن تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة
عن ذلك الحار ويحصل له كيفية فتور تستبرد هذه الكيفية الحاصلة بالقياس الى الحار وتستحر بالنسبة الى
البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت

طبقات العناصر سبع

القسم الرابع في المركبات

من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا
فاذا استقر التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة
في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية
البرد اي هي واقعة بينهما من التفاعل فحصل التشابه بينهما اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون
لجزء العنصر البارد مواضع من الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب
ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للتجاورة تحس كيفيتها متوسطة وان كان كل واحد
منها باقيا على صرافته من كيفيته كما تقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة
فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة
يسمى مزاجا وما حصل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا فحد المزاج بناء على تعريف
بانه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث تنكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر
قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها للغير وانما قيل للكيفية المزاجية انها متشابهة
لان كل جزء من اجزاء المركب مماثل بكيفيته على الاخر فيكون الكيفية القائمة به عين الكيفية القائمة بالاخر الا ان
تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وبهذا المعنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية
لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال
وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا
باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان
الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان للمحل فالانكسار عبارة عن
زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال عليه اي على ما قاله من وجوه اربعة الاول انا نعلم
ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض
بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما وكالجسم
ينفعل من الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يحكم بان الفعل والانفعال بين الاجسام
لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعي ان التفاعل بالتجاور وتماس فيما ذكرتم من صورة
النقض لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس اي ذات الارض بسخونته وضوئه لكنها لم يؤثر
في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين لكنه لم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرنا انه لا مانع
في الفعل من التفاعل من غير ملاقات كما نراه من جانب احد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو ايضا
وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المساعدة فيقال الكلام فيما وقع

الاجزاء

اعني الدرجات التي بين غاية الحر وغاية البرد الى هي واقعة بين الكيفيات منها

في الاجزاء الممتزجة وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي والتماس
فلا يجدي ان يقال لم لا يجوز ان ينفعل عنصر عن عنصر من غير ملاقاة وتماسه فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده
بل يكفي ان التاثير بينهما بالملاقاة والتماس كان نادرا الوجه الثاني لم قلتم ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة
ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة
عن حقيقتها دون الصورة المقومة لها فلا يكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي
الفاعلة لا امرا مغايرا لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة يشتد ويضعف دون الصور فان
كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك الاشتداد والضعف فلا يكون كيفيات الاجسام صورها قلنا مراتب
الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ان مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون
ذلك اي مرتبة اخرى دون الاول مائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة
لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة اذ الصورة انما تفعل اي تكسر كيفية غيرها ذهنا بواسطة الكيفية القائمة بها
فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم
اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الكاسر لا يجوز ان يكون متقدما على الانكسار
المغلوب على ما مر لكونهما معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار
فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول
انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد وكسر الحار من برده
ومن المحال ان يقال للنار صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان
الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا
لا حقيقة فانها ليست موجدة للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي الصورة اعداد المادة المجاورة لقبول
الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدا الفياض
المسمى عندهم العقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول
في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية
بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تقتضها بالذات فان هذا
اعترف من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة للمواد بتضادها لم يلزم منه محال مما ذكرناه اذ
المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير الا ان المبدا فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او هو
بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او
الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدا تتمة على مذهب من في المزاج مخالفة لما مر الاول انه يخلع
صورة ويلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك

لما الى ان يخلع صورة ولا يبقى لشي منها صورته المخصوصة وليس كل منها صورة واحدة هي حالة في مادة
واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسايط بل يلبس صورة نوعية للمركب اي
ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل صورة نوعية فالقايل احد من العوام لين يوافق
الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنهم يخالفونهم في بقاء صور البسايط في المركبات دوا
الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها وسيظهر
ايضا ما حكيناه من حكاية النزع والاستلزام لان اختلاف ما يظهر في اي المركب من الاجزاء يدل على
اختلاف الاستعداد فيها في تلك الاجزاء يعني ما اذا وضعنا منها المركب كقطعة لحم مثلا نميز الى جسم ثاني
منعاط والى كلس رخو لا يتنافر فيدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير
وعدمه اذ لو كان تبخيغنيه فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اختلاف الاستعداد دليل اختلاف
الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم تدل
ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسايط في المركبات والا لم يتحل احترازا عن انه يقال انها
تكون بمباشرة الحرارة لا لانها كانت فيه فان قيل انكار جوهرية عناصر البسايط باقيا في المركب
كانت النارية موجودة فيه لكنها متغيرة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة
في جميع اجزائها فتكون النارية التي لها متقوم في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار
الصرفة المنفردة عن اجزائها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المغيرة فتصير لحما فلا يكون
الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي
ليس مجرد الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسايط صورها و
لبسها صور اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجايز ان ينتهي كيفية كل واحد
منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى ينسلخ عنها صورتها ويحدث منها الصورة المزاجية ولا يحوجكم ايضا
سوا ما ذكرناه من اشتراط التركيب للمذهب الثاني وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا الى تحصيل المذهب
الاول كما اشير اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل ويجتمع اجزاء منها يحس بها قدر
والا فلا يحس فان القايل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء
على طبيعة الزرع وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء اكثرها متجانسة احس بها على تلك
الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة ولا تغير في الكيفيات فالماء اذا سخن لم يستحل في كيفيته
بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن
كامنة بل تنفذ في الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز
وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول

المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا يهبط عن الاثير بل يكون منها المقصد
الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن منها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهذه الاربع تسمى الكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو
عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فتجتمع من كل متضادتين منها الكسر والانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها
اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركبات ان كانت متساوية بحسب احكام محالها او متفاوتة في انفسها
بحسب الشدة والضعف حتى تحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون ذلك على حاق الوسط
بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسايط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا
اليه مبني على ان لها ميول بسايط ولا بد فيه من تساوي كميتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا
في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم
كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الماء المسخن بالكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد و
اقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك
هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما قالوا وانه لا يوجد في الخارج حاد
لان اجزاؤه متساوية في الميل الى احيازها متقاومة بعضها لبعض فلا يطابقها داعية الى الافتراق والتوجه
الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة معتدا
بها لانه حركة من الكيفية الى الكيفية بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل ان
من زمانها فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحصولها حدوثه عند انقطاعها والجواب
انه ربما تمنع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث تكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل و
بالعكس اي وتمنع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمتنع الاجزاء ويتقاوم
التساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بينها على انه يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون
باقيا مستمرا لما يسرعه التحلل ويسرعه غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع
قد يكون للمنفصل كما قيل الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر هو متوسطهم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب
عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة
في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس
مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر
القسط اللائق به في مزاجه والا اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب عليه ما لا ينبغي فغير المعتدل فكل من
القسمين اي المعتدل الطبي وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل الاثر قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة
النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى

فما ليس معتدلا طبا انما هو الكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك ان ميلها لا يكون
الا الى طرف واحد منهما ضرورة اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة
فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء
فلا غيرة فيما نحن فيه بعددها ومقدارها بل مراده ان تكون النسبة بينها واذا كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة
اى عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت
عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذلك اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك
من الاعداد التي يوجد فيه بهذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وجد على قسط الذي ينبغي له
من العناصر كميتها وكيفيتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وح بطل توهم الكاتبي من ان الخارج من المعتدل بحسب الطب انحصر في ثمانية ثم انه ادعى الحصر اذ ليس
بالنسبة الى الاعتدال الحقيقي اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها
ثمانية وبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اعتبر في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوى
في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا تنبيه تنبيه على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها
المزاج من الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبدأ بل تحصل
بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاج اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب
واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم في الحرارة والبرودة وذلك لتساوى لياليهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين
الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل تسرع حال انحطاطها عن احدى الجهتين
الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون ولا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت
رؤسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي فلم يوجد
هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى
اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية
والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكره تابع للاعتدال بمعنى فهو الاعتدال
الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب سيما ان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال
فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا مما ثبت للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام
نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين فيكون صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس
ثم صيفهم في غاية الحر مع ان شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر فاظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم
مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب

انه م

انحصر اقسامه في الثمانية وقد ذكر بالتفصيل لانه الصحيح صح

رجح
اختلف

اعدل انواع المركبات نوع الانسان

الحقيقي صح

الكثار

فلكل نوع من انواع المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج
على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متواضعة في المزاج وما يتبعه
من الخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج
عنه لم يكن ذلك النوع فهذا الاعتدال النوعي وان لم يكن معتدلا بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل
لبعض بدن من الابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك
لانه المناسب للاثار المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات وله اى ولكل نوع ايضا
مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العريض النوعي وهو اليق
الامزجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته والمادة المخصوصة به اجود ما يتصور
منه وذلك الاعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنفنا ويختص الاعتدال النوعي المقيس الى الخارج
اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على مراتبه تفاوتها والمقيس الى الداخل يحتاج اليه
النوع في اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا
حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه يحمل ما ذكر من حال الاعتدال النوعي فقس البواقي الثلاثة فالاعتدال
الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لا يتعداه صنف من نوع مقيسا الى امزجة ساير اصنافه وله عرض ذو
طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل
هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو الذي الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه اى الصنف اذ به يكون حاله
اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف
اعدل الاصناف ام لا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا
سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله عرض هو بعض من العرض الصنفي
وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون الشخص به على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج
ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة ساير الاعضاء وله ايضا عرض الا انه بعض
من العرض الشخصي مقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن حاله واكمل افعاله
واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار و
بارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب
وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس اى خروج المركب عما ينبغي
في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين
لا يقال اذا كان بجسم المركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة خرج
عما ينبغي الى ابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات المتقابلة لانا نقول الاعتبار
حال

والخلق صح

ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون لمواطن
اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد وانواع الاول المنخفض من الارض اعني من المرتفع
لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه
كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث
البحر فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر لصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد تبرد اذا كان شماليا اذ
يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد
الخامس الرياح فالشمالي مبرد وربما علت باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا لانه يبوستها اذ لا تمر
بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب فلا يخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ذلك والصبا
والدبور بين بين السادس مجاورة الاجسام كالاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء
تاثيرا يناسبها الرابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اضاع كوكب فيه بعضها يسخنها او يبردها
والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في
كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية ما يتمثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء
واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب في ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤوس او يقرب منه
واذا كان ذلك الذي ذكرنا محتملا بطل الاستدلال اذ يجوز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه
الاسباب المذكورة وقرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم ان يكون سكان خط الاستواء مثلهم في الحرارة
اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل من ان يوجب في بعض المواضع التي ليست
من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما منفردة
او مركبة ما يسوي مزاجا صنفيا هو اعدل من الصنف الانسي اي مزاج سكان خط الاستواء والاقليم الرابع و لما
ذكر اعدل المزاج الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف
انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء
فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانامل سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد السبابة او جلد الانامل طبعا
في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل لا يخفى على المنصف
ان شيئا من ذلك الذي ذكره من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان
كلا من الامزجة المائلة الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادّيا بان تغلب على البدن خلط تغلب عليه كيفية
فيخرجه عن الاعتدال الذي يوجبه تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء
فيخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال المجاورة خلط فيه بل لاسباب خارجة
او جنب ذلك كالبرد بالثلج والتسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا خلق البدن عليه وعرضيا
عرضي

الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن
وهي بعدما انعقد اما جليدا وقد
تنقسم الى منطرق اي ما يطرق بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط والى غير
منطرق وهي التي لا تقبل القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب
والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة
فان الزيبق كانه اي كانه مائية صافية جدا خالطها دخانة كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل
منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه
ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح تراب لحاجز الماء
كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على سطحها في وجه التراب واذا التقى قطران منهما تحرقا الغلافان
وتصير الان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية
والكبريت مائية تخمرت بالحرارة تخمرا شديدا بالتحريك حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف
هذه السبعة باختلاطها بعد ذلك الاختلاف فانهما اي كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق
بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة
صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن
عرضه البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي نيء لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق
صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الرديء غير جيدي المخالطة
فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب منهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان
لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة
لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا
والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون
اي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل الى التيقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين لامارات ضعيفة
مثل قولهم بدل ظن ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظ
واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان
يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص ظن اصحاب الاكسير يعتقدون الزيبق والكبريت انعقادات
محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقاربة الاحوال الصناعية وان سلم تكونها
منهما وانه على هذا الوجه فلعلهما من عنصرهما على غير هذا الوجه ما لم يقم على امتناعه دليل لنفي المغرور
بالكيمياء ان يعمل في الاجساد السبعة والارواح التي تعقد الصورة الذهبية والفضية تعنى انهم لا يقدرون
على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عند الفاعل المختار بلا احالة ما ذكروه كامر مرارا القسم الثاني

ای الزیبق والکبریت علی مزاج صح

غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين وفرط الرطوبة كالزيبق ولا وح اما ان تنحل الرطوبات
كالاملاح والزاجات او لا تنحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب
وح اما ان تكون منطرقة وهو الاجساد السبعة او غير منطرقة اما لغاية رطوبتها كالزيبق ولغاية يبوستها كالياقوت
ونظايره واما ضعيفة التركيب فاما ان تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب
او لا تنحل وهو الذي يكون دهني المركب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة مشاركة في انها
اجساد ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يخرج عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب
وينتج كالشمع والقير والمنطرق عما ليس ينطرق كالزاج والجفاف فان فتل الحديد لا يذوب وان كان يلين
فلذا امكن اذابته بالحيلة وعما ذ الذهب من اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالنسبة
الى ما سوى الذهب **الفصل الثالث** في المركبات التي لها انفس وفيه مقدمة
وثلثة اقسام والمقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي
آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول الحد وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما النوع
في ذاته ويسمى كمالا اولا وهو ما كصورة السرير مثلا فانها كمال للجنس السرير لانه لا يتم السرير بوجوده الا
بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج عن الحد الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي مبدعها وبالطبيعي
يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صورة الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتها لا تسمى نفسا و
بالآلي يخرج العناصر اي صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية
فلفظ الآلي يجوز رفعه على انه صفة للكمال الاول اي كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة للجسم اي جسم مشتمل على
الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون
ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان الآت النفس بالذات هي وبتوسطها الاعضاء
ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل
بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد
جعل بعض المتاخرين الطبيعي صفة للكمال الاول فكان النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول
قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكلات الصناعية وبالحيثية يخرج
كل كمال لا يلحق من قبل الحيثيتين يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو دل على ان النفس النباتية ليست
كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال يلحقه من جهة الحيثية
كالنفس الحيوانية والانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة
النفس

النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث تعقل الكليات وتستنبط بالراي وفوائد القيود في
هذين الحدين قد ظهر مما مر بما اذا عرفت كل واحدة من النفوس الثلثة على حدة وان اردنا تعريف النفس
مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرناها قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس
ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالراي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول
اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات لهذه الاقسام مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها اي عن
الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة فيقال
النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فتقييد الآلي احتراز عن صورة العناصر والمعادن فانها
وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية الا انها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر
عنها ما يصدر عن افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دايما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها
قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دايما بل قد يكون
كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفوس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات و
الاستنباط بالاراء وحال النفوس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قولنا ذي حيوة انه يصدر عنه
بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دايما وفسرها الامام الرازي
بقوله اي من شانه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء ويدركه بالاحساس والتحريك تنبيهات على فوائد
يتحقق بها المرام في هذا المقام الاول انا نرى اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس و
الحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف
اي تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة لها في الجسمية فهي اي تلك الآثار لمبادي في تلك الاجسام غير
جسميتها وليست هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام وتسمى تلك
بالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدا الآثار المذكورة قوة وبالقياس
الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها يحصل ويكمل كمال وتعريفها اي تعريف
النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هي اي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست
كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويتقوم بها كما ما
قبل وجودها لكنها من حيث ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان
لم يكن فيها ولانه اي الكمال منتسب الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس فيحمل منهما
من المادة التي تنسب اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس
مكانه اولى من المادة فتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل الكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف
ما اذا دل الصورة على المادة اذ لا دلالة للوح على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا التعريف النفس

تنبيه

بالكمال الاولى من القوة لانها الانفعال وبقوة الفعل ليست بمعنى واحد بمعنى لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه بينا ولها بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي للنفس من حيث هي مبدأ الاثار وهو بعض جهاتها اي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها اي للنفس من حيث تتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة للاثار فتعرفه من جميع جهاتها ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثاني ان النفس في بعض الاشياء كالانسان قد يتبرأ عن البدن بان تكون مجردة غير حالة فيه لكن لا ينبغي ولا اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق وقطع النظر عنه لم يتبا ولا اسم النفس الا بالاشتراك اللفظي بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم اخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ناخذ فيه المضاف اليه وهي الامور المضاف اليها وان لم يكن في ذاته لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جواهرها فهي في ذاته لها من جهة التسمية وتوضيح ما في المباحث المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل والمفعول والاب والابن وقد لا يكون له اسم باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد والجناح فاذا اردنا ان نعطيها حدودا من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذوات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود التنبيه الثالث هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم يكن بالالات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالالات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حيوة بالقوة على ما مر وكذا الا ينبغي واما الحد المستفاد مما ذكرناه في السبب الاول لما عرفت انا اعطينا النفس من حيث يختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد و الاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركيب حركات كل واحدة منها على نهج واحدة ولا نعلم رسما يتناولها اي يتناول النفوس الثلث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اي ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يطرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يحصل عندنا رسم يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على نهج واحد

عادة

عادة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهي النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية وقد علمنا رسما يتناولها باسرها

القسم الاول في النفوس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها اسلوب الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفس النباتية وقواها يسمى طبيعيا بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النبات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لاربع القوى خادمة لها منها اي من الاربع المخدومة اثنان تحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكمله في ذاته وهي اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والعاشر المخمسة الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب في الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة هي قوته تحيله اي الغذاء بالمغتذي اي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه بتمم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث تجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اي توقف الغاذية عن فعلها وضرورة الموت حج لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في اثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد ثبت توقفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت دل على توقفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تتحلل كلها فتغلب اليبوسة الغريبة وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند افناء الدهن وغلبة الماء وتحل الموت والنامية التي لا بد منها في حصول الشخص كماله تدخل الغذاء بين الاعضاء فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص التي تؤدي تلك القوة الى غاية تمامه في النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطر من انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره وذلك الى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيسهل نفوذ الغذاء فيه لاجزائه لسهولة تجفيفه يسيرا يسيرا ويعسر النفوذ فيقل قليلا وينفذ الغذاء لا يكون الا

بتمدد الاعضاء فاذا جف الاعضاء جفافا كاملا لم يقبل ذلك القدر فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقوف
النامية عن فعلها ضرورة وهل يبطل بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل
ما يتعلق بفعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل اذ ما ساواه الغذاء او نقص عنه فات
محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء مخالفة للنامية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما
يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء ولو اتحدت طبيعتها لاتحدت افعالها ومنها
اي من الاربع المخدومة قوتان تحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون نمائه محتاجا الى الاوليين
ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير
ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر وهي في كل البدن كما قال
ابقراط واتباعه فان المني مخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند
ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات
القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع تفصل القوى التي في المني
اي الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مخالفة الامزجة فتمزجها امتزاجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا
خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج في الظاهر
وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء اي الاجزاء المنوية المخالفة الحقيقة او الاستعدادات
التي في المني الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة
وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة يخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك
بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى البنية الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني
الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع يخدمها اربع قوى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها
تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين لما بعدهما كما مر الاولى الجاذبة وهي التي تجذب
المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست
طبيعية والا امتنع حركته الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي
باطل اذ قد يزدرد اي يبتلع المنتكس الغذاء ابتلاعا تاما وح تكون حركته الى العلو ولا ارادية اما من
الغذاء فاذ لا شعور له فلا يتصور منه ارادة واما من المغتذي فاذ قد ينفلت الغذاء من الفم الى
المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان منعه لبغضه فيغلبه الغذاء فينجذب
الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق فان يقال الحيوان يدفعه خيال
وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني
انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا واستعمل القي وجد الحلو اخر ما يخرج من القي
وليس

فان المني عندهم يخرج من جميع الاجزاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا صح

عصبي صح

الثاني

وليس ذلك الا لجذب المعدة له اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء
مرا كريها اي [illegible] والمعدة برما فان نفضه ولفظه ولا يزدرده الا بعسر وربما اندفع بالقي بلا اختياره
الوجه الثالث قد تقعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان القصير الرقبة كالتمساح حتى تخرج عند
الاغتذاء بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذه الوجوه
الثلثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعيد انقطاع الطمث عن قريب داخلا
عن فضول تشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه تجذب الاحليل الى داخل حين مجامعته الى وقد يسمى
بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم الوجه الخامس
الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز
تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة
جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما
او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء الثانية من الاربع الماسكة
الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهي الغاذية اعني التي تصيره جزءا اي اعني القوة
التي تقتضي صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون واما الهاضمة فهي
التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج
صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام يقتضي ان القوة الهاضمة
غير الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق
فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية لا محالة شبهها
بالعضو فعند بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة
العضوية وفساد للصورة الدموية وحينئذ استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها
الاولى ويحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة
العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة و
الثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي اي الهضم الذي هي فعل الهاضمة استحالات ما
واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما اعني حصول الصورة
العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة
العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء
في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك
الاخر فتكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك في الكيف

الجرى
سح ردد
الثاني صح
الثالث صح
داخلا
الرابع صح
لما كان الدم اصلا في المعدة سمي الماسك فضلات ١٢
صح
غير صح
وانما حصلان اذا كان هناك من الطبع استعداد المادة للصورة الاخرى لاجله تنقص الدموية م

الغذاء الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية
للحركة والمعنى يكون غايتها ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج
على ان بين حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بالفعل موجودة موصلة
ومحال ان يكون بهذه العلة عن التي زالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل
عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية
لا غير واعترض ايضا بما ذكره الشيخ بقوله كيف والمراد بالقوة هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة
عليها والمفيض لها هو واهب الصور والقوة الهاضمة هي المعدة بطبخها وتنضيجها للاستعدادات
المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية
وتلك القوة المعدة لهذه الاستعدادات متميزة عن قوة اخرى في الاعضاء لانها ذات الاعداد
وكمال الاستعداد في فيضان الصورة ولهذه التعدية فاذا لا فرق بين الغاذية والهاضمة ولهذا لم يذكر
جالينوس في شيء من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي
على ان المباحث في الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث
قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة العادية اربع الجاذبة والماسكة و
الهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب
من جوهرين احدهما الصالح لجوهريته على مرتبة الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع
ويرقق الغليظ حتى يندفع ويغلظ الرقيق فانه قد يتشرب جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء
المتشربة ثم فاذا غلظ لم يتشربه العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع
الا اذا تقطع والاعداد الغذاء من الهاضمة ابتداؤها كما في الجوارح وحمل الباقي فان حرارتها تنضج
الوارد عليها بلا احتياج الى ... وفي الحية فانها تأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة
بماء وفي الجمل فانه يأكل نباتا يابسا ولا يشرب ماء او لمخالطة رطوبة مائية كما في الادمي و
اكثر الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاول في المعدة بان يجعل الغذاء
كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه
بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من الزرع الذي له عنق طويل وراس
مدور ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها والمدقوقة بالماء
بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار
كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اي ومن تلك الامعاء
التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد في طريق ماساريقا وهي عروق دقاق صلبة ضيقة

بجاوريها

المقنعات

بجاوريها واصلة من الكبد والى المعدة وجميع الامعاء كالمقنعات قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار
الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة منتهية فتنتهي طرفه
الخارج يتصل نحو نهايات ماساريقا وشعب طرفه الاخر تصعد وتتضائل ويدق جدا في
الانشعاب والانقسام وينفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا تعدى اللطيف
الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما فتصير كيموسا وتتميز
الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اي ما
كان من الغذاء الطبقة نارية اي حارة وتنبسط تجاوز نضجه وتميل الى الاحتراق وخفته تعلو ما اي
ولهذا تجاوز نضجه تعلو سائر الاجزاء الغلاظ كالرغوة وهي الصفراء فعلها حرافة لما مر من ان
فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه
الفاعلي هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء
الكثيفة الارضية التي فيها برودة وتنبسط بالطبع واما الشدة احتراقها وصيرورتها الى الطبع
الرماد ترسب فيها اي في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعي
من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة لتدغدغها و
على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة
عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغليظ العلقة الرطوبة من الاغذية وما يبقى
بينهما اي بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مائل الى الحلاوة فيكون حلوا
بالقياس الى المرتين ومنه ما هو فج اي لم ينطبخ انطباخا ما بعد كان دم غير تام النضج وهو البلغم
وفيه حلاوة ما لكونه دم غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه
من الدم وكل واحد من هذه الاربعة ما طبيعي وما غير طبيعي وذلك اعني كونه غير طبيعي اما التغير راجع
في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزء من الاعضاء واما لمخالطه مخالط اما
من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة يرد عليه من خارج ولهذا اي للاخلاط الغير الطبيعية
اسماء يعرفها الاطباء لسنا ههنا لبيانها فان شئت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب
الطبية المرتبة الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى
العرق النابت من جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب
ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف تختلط بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط
انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لان تجذبه
جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى جداول ثم

ثم منها الى السواقي ثم الى المواضع ثم الى العروق الليفية ثم يترشح الغذاء من فوهاتها الى فوهات الليفية المنتشرة
على الاعضاء وحصل لباقي الاعضاء وكل عضو اي حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها الغشية
النصاف وقد يختل بكون الذبول ولو نافعا في البرص والبهق وفي التوام وقد يختل بكون الاستسقاء
اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاختلال في الاستسقاء بالالتصاق وفي
الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبيه من حيث التوام والماهية تنبيهات
الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه
ففضل الاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول فهو اكثر
حالا في المرتين الصفراء والسوداء المندفعان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق
الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا وجعل البول فضلا للمرتبة الثالثة مخالف
لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المني وذلك اي كونه فضلا للهضم
الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذي بدل ما يتحلل من اعضائه الاصلية المتكونة من المني يضعف
استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله اي مثل الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم وسائر الاخلاط
وذلك لان استفراغه يورث ضعفا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط
التنبيه الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل و
بالقوة القريبة والبعيدة وبهذه العبارة يوهم ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام الرازي
في كتابه ان الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء
وهو بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى الانضاج والانعقاد ويقال له غذاء
اذا صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما جمله بلا شبهة فلو كان بالغذاء
لكان اظهر ولم ينتبه على احدان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء
للحيوان ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك اي
جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان الثالثة من الاربع الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء
ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يتقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي و
ابن سينا وكانه انما اخرها لاخذه الهاضمة في تفسيرها وتثبيتها اي يثبت وجود الماسكة
في المعدة احتواؤها الغذاء من كل الجوانب ليس في كل امتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء
بحيث ليس بينها فضاء اصلا واذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان
كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ لبطوء الاستمراء وبالتشريح نشاهد هذا
موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث المشرقية من انا اذا اعطينا حيوانا
غذاء

غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب
قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو انا جيوانا ناخذ
غطا اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما ابتنا الرحم الذي من شانه النزول عند نزوله الكثيف
الذي ليس من شانه النزول لا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غريبا وتثبتها في الرحم احتواؤها على
الزرع الذي هو الولد والطواه بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج
وكشف عن الرحم ثم يوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل
فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المني يقتضي بطبيعته الحركة الى سفل
فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك تمسك بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها
تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق الثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل
كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه
النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم نزل علمنا ان لها اي لكل واحد من المعدة والرحم
والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المتهيأ اي المستغني عنه بدفعها وفي
العضو الى جذب الغذاء واما للمنفصل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة
فياخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تغتذي
وايضا نجده بركة هذه الكناية اولى اي نجد كل احد من نفسه عند التبرز اذا كان البراز مستقلا وكان في
فضل الزاغ كان معدته وامعاءه وسائر احشائه ينتزع عن موضعها ويتحرك الى اسفل لدفع الثقل
حتى انه ربما تخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة منزلة ما يعرض له في الزحير
عليه ايضا القيء فانه عند احساسه ويتراوح في المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها
عامة الاحشاء وكذا يدل عليه سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها بعينه
اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على راي الحكماء وبناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد والا يجوز ان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت
فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان
سلمنا صحته فلا نسلم عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء
متكثرة اتفاقا وانه اي عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم لجواز ان لا يكون
هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بالرابعة
وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبارها
وربما يقال انه يدل على تعدد القوى ان في العضو قوة في احدها اي احد القوى وضعفا في الاخر

منها فيها اجزاء متغايرة فلا امتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان
يكون ذلك في اختلاف فيها الا الضعف وقوة في ذات القوة ثم تقول في ابطال القوى سيما القوة
المصورة كما زعموا ان من يتأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات سيما الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان
ذلك المتأمل اجالي فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل
الى الصواب لم يعم بصيرته التقليد من ايل الهوى ولم يكن سراج مطموسة الوهم اي في بحثه ظان لا تغلب
وسيمه على عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية
لا يمكن ان تستند الى قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يعرض صادرا عنها سيما الحادث في الحيوانات
من الصور والاشكال والخطط المتعادية والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يعاض معه
من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتناسبة الاجزاء على الرأي الاصوب وما يترتب عليها
عليها اي على تلك الامور الحادثة من المنافع من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام فقد بلغ المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي دون فيها
منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة الآف وما لا يعلم منها اكثر
مما علم بكثير : لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتأمل علما ضروريا لا ينسوبه ريبة ولا يحتمل النقيض
بوجه من الوجوه انها اي تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء
وحكيم منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به
مشيئته بعد على المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع
وكماله منها قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم ضروري
يستدل به على غيره فهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاعتراف
بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما عرفت انه الاشادة مرة بعد اخرى فايدة جليلة هي
ان فيه تخلص تحية كثير من هذه المحالات التي يكذبها العقل الصريح وبايه الزمن الصحيح ولا يقبلها
طبع سليم ولا نزغ لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب منك المبداء واليك المآب تعفيها المخوان على مرين بهرعن على ثبوت القوى
وتعددها الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاول يخدمها الكيفيات الاربع فاشد
القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا يحصل الا بتفريق
الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة فكأنه يحصل للهاضمة حركتان كيفية واينية
وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من

الحركة

لضعف الآلات

الاسوآر

علم

الوجه: لمنزوحيته عن ... اي عنام

اللطف هو الذي يكون في باطن المعدة ويحفظ الغذاء صح

من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف الموروب على هيئة الاشتمال فلا بد فيها ايضا من الحركة الاينية واذا
ثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا ينتفع بالذات بشيء
من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تضادها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة
كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاحتذا
اما بفعل القوة كما في المقناطيس واما باضطرار الخلاء كما انجذاب الماء في الزراقات ولها بالحرارة كما
في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى كل الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة
كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحصيل
الليف كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك
والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين ليعادل
تقبيضها الاجزاء وتقبضها باليبوسة ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة
تفيد زيادة تمكين للروح والنها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح والالة
استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة
اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ ولا الى
والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى يخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس
الليف الموروب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الروح
المعين على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الروح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف
العاصر وتكثفه فيكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم
الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط التنبيه الثاني
قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما تصلح لها وجاذبة
ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل المعدة مادة للاغتذاء وكثير من الاعضاء كالكبد
وسائر ذوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة
مضاعفة احدها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى جوف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره
الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص
وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم
غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة
باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد معها ايضا
الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان نحكم به في الرحم والانثيين

تحريك الليف ومعه تسكين الماسكة للغذاء اكثر من تحريكها الليف م

ج

باعانتها

مادة للاغتذاء وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء صح

كذا صح

والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء **القسم الثاني**
في النفس الحيوانية وتسمى قوتها لا توجد في النبات بعينها وهي اما مدركة واما فاعلة لان امتياز الحيوان
عن غيره كانه في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة فقدم المدركة على المحركة لان تحريكها
انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس
الخمس الاولى البصر وللحكماء فيه اي في الابصار ثلاثة اقوال ثلاثة منها مشهورة الا ان الثالث قريب
من الثاني فكانه في قوته وعدته قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما
يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه
الى الرطوبة الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا
قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور
دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر لان مع
اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما
قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند
تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر كما تشهد به الفطرة
السليمة والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة
كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان
الجزء الواقع منها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية
موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما هو مقتضى القول
بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة هكذا
قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل للراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان
يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا الا يرى ان الابصار اذا كان بالانطباع
كما زعموا كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع
على صورة ينبغي ان يتوهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة القول الاول ان
من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظر طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها تبقى صورتها بادية له
حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا شديدا فتح
عينيه تشكيان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى غيرها لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه
فانه يجد كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما
يدل على صحته ايضا ان يقال انه يصل للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس
ادراكها

ادراكها لامور كامنة بما ان يخرج منها شيء ويتصل بذلك الشيء المحسوس بل ادراكها بانما هو لان المحسوس
انما هو بانها توجب ان لا لون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه فدل
ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكر من
تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا للانطباع في جزء اكبر او اصغر فان عدم
العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس والروضة انما تبقى في الخيال
دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار في تلك الحالة قطعا وان يقال على الثالث
انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج
شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج
عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير
كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا نبصر من الاشياء الا قدر النقطة الناظرة وهو السواد
الاصغر الذي في انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في
الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكر في الجواب ان هذا الذي
اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه بعض المتأخرين
من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر
الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره
على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه
على ما لا ينبغي عبارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار والمرئي قالوا انها الابصار والمبصر معا وانما الموجود
الخارجي غير مرئي اصلا لانهم تعقبوا المذهب الخرافات وعرضوا انفسهم لطعن الطاعنين فيهم كما رووا
السوء للشاعر الجيد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متصل راسه بالعين وقاعدته
عند المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين
ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة
شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمعت اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع
عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي
في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى
المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم
بان الانسان اذا راى وجهه في المراة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا لكانت منطبعة في
موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين

الى المراه ثم انعكس منها الصقالتها الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها يخيل ان صورته مرتسمة
في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا ان المراه ليس لها غور وبذلك العواد وهيهنا
مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي فيها ويبصر ذلك المرئي الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في
حكم المذهب الثاني كما مر وبطلان المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطراب في الهواء
وجب ان تتشوش الشعاعات الخارجة من العين المتصلة بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان
يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء
المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال
المذهب الثالث معا بقوله وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان
يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى في تلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث
يصل الى الثوابت ويتصل بنصف العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينها الى
كيفيته بل يقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل لكان كله نورا لما انتشر ولا احال الى كيفيته
من الهواء عشره فراسخ وان لم يكن هذا جليا بالعقل فلا اجلى عنه واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداد
الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فيبطل القول الاول بالشعاع
وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام نقول انا
نعلم علما ضروريا ان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج
منها ما يتصل بنصف كرة ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد
بتامل قليل فيجب في هذا الذي ذكرنا واني لا تعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على نصرتها فاقول
ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص مع ذلك الشعور حالة اضافية متى كانت الحاسة سليمة
وساير الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم
او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر اذ ليسا على طرفي
النقيض تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف
المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف
الهواء كالماء والبلور منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية
على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفه
اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان كان هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي
هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم

المخروط

المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية راس المخروط منها اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي
اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس
هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم
المحض والتخيل الصرف فيختلف حال راس المخروط والجزء الواقع منها من الجليدية فيتفاوت انفعال المرئي
الواحد صغرا وكبرا بان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بلغير
ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطا وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد تبنه بعض من عاصره
للص من محققي صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمراة والماء الى
ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع ولنفرض
سطح الماء وب هو المرئي من سطحه وه مقابل الرائي بحيث يكون وضعه معه
وا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي وه ب هو الشعاع المنعكس فزاوية ا ب ج زاوية الشعاع
على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى
ولما ساوى ا ب ج وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ه د ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي
الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنقسم هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي
فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان يفرض ج الحدقة وا ب المرئي فاذا كان
الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا
كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هي الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية
من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كبره من رؤية الشجر على الشط منكسا
ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما مما لسنا الان لبيانها فانه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما
رؤية العنبة كالاجاصة فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية
الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منكسا فمن لوازم تساوي
زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفيفة وهي ان نفرض على ا ب نقطتي ج و د على ج
ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه
خط شعاعي الى و واخر الى د وجب ان
ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا
فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا
كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب
وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوي
ايضا شعاعية ه د ا وانعكاسية ح د ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كما ترى الا انه

ح كما في الشكل الذي ذكره
الخطان الاسودان
هي الزاوية المتوسطة

خط ا ب عرض النهر وخط ج ب الشجر العام على شط و ه الحدقة ونفرض م

الحدباء المسماة بجنك على ما هو في ذلك الرصد فيكون المنعكس الى راس السهم اطول من المنعكس الى ما تحته
ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها بالرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس السهم عندها
ادخل في عمق الماء وهكذا الى سطحه فيراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غايره جدا ولا يجوز ان
ينعكس الخطان من طرفي [illegible] الى خط المساوية لزاويتي [illegible] فيكون اكبر منها ايضا فلزم ان يكون
كل من [illegible] اكبر من الاخرى [illegible] ولا انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كذا خطان
الى نقطتين من السهم لينطبق [illegible] مساواة الكل والجزء للشيء واحكامه لا يخفى المشعر الثاني السمع
الى القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع
الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء
الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل
حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي
وزعم بعضهم ان الرائحة يتادى اليها الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وبخره [illegible] المتوسط
من الهواء وبين القوة السامعة وذلك الجسم وزعم اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب
فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة
وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل
بالرائحة من مجاورة ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا موهوم لان المسك القليل
يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع
ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين
بأنه معا وبادة بدلا من الآخر كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح
وتنشرها وكذا الدلك والسحق [illegible] والبرد [illegible] فدل ذلك على ان الشم بالتحلل
قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها الى نفوذ الشامة والاعمق المتوسط منها وبين ذي الرائحة
لقبول الرائحة ادراكا واتصافا وذلك لتأثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او
بتأثيرها في الآلة واعدادها للشم الثاني التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل منها شيء لم يكن كذلك
قلنا ليس ذبولها من كثرة بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس [illegible] تحلل اجزائها [illegible]
الرائحة منها فلا تحللها واللمس يتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه ومع لطفها المشعر الرابع
الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بثها اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان و
انما يدرك بهذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في
نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذي

الطعوم

الطعوم ثم تغوص في اللسان فيدرك [illegible] طعمها فلا فائدة ح في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول
المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون [illegible] الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة
وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة
المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في غالبها ادت الطعوم من
الاجسام الى الذائقة بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان يتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله
لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كالمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور [illegible]
على غلبة المرة الصفراء يجد الماء النقي والسكر الحلو مرا [illegible] اذا خالطها طعم لم
تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم [illegible]
ذي الطعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات
فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس هو شهود وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة
عند مماسة النار وانما وجودها في النار فتوهم مستفاد من انها اي النار لا تحصل ولا تؤثر في غيرها الا
بالتشبيه اي احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم حادة في نفسها لما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم
يضمحل ويتلاشى بالتأمل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب انه لا يكاد المحسوس
الى علم وجودها في محلها بالمشابهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها
لان حصادتها للضرورة كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط
لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن منحرف او مخرج عنه
كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكبد [illegible] من الفضلات الحادة
فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا تتاذى بمرورها عليها فكالكبد اذ تتولد فيه الاخلاط
الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من
هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذا الشعر والعظم ليس فيه قوة لامسة لانه
اساس البدن وعموده وعليه انعاله فلو كان له حس لتأذى بالجملة وقد يقال ان له حسا الا انه في حسه
كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا [illegible] الاول منهم من قال ان القوة
اللمسية اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب
واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون
الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة
في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة مع اذا
جاز اجتماعها في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا [illegible] على ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجوز
الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما جعلوا اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال
الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة
على حدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد مغايرا
للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها
ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المص لظهور ضعفه لكنه نبه
من التنبيهات قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك في ذوق بلا ملامسة بين اللسان
والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي
فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على
ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للتحرز الصورة
عما يلائم من المطعومات التي تستبقى بها الحيوان فيجتلب واللمس خلق للشعور عما لا يلائم ليجتنب ويحفظه
ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتداله وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من
قوة تدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن الاعتدال وهي اللامسة الدافعة للضرر كما لا بد له من قوة جاذبة
للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافرات واجبا
دون اجتناب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة عمت
لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس
آخر لكان حاصلا للانسان ومنها اي من التنبيهات ايضا تنبيهان بها هذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة لحسان
احدهما ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكها تهاونا وتهاني في ذلك انما هو بحسب قوة
الممانعة وضعفها فكلما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به وذلك اي التفاوت في الممانعة
قوة وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس
البصر اذ آلته النور وهو الطف من آلات سائر الحواس ثم السمع وآلته الهواء ثم الشم وآلته الماء ثم
اللمس وآلته الاعضاء الصلبة الارضية فكذلك كانت ملاقاته الذ ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما انها
محسوسات مشتركة اي تشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير
والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس
قوة على حدة كما ذهب اليه البعض لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع مخالفة وقد يجاب
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوى اخرى كما اشار اليه
انما ذلك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة اللون
والضوء

والضوء او الحرارة والبرودة ونحوهما وتفصيله ان يقال ان البصر يحس العظم والعدد والوضع
والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر
او برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم ان ذوق قطعا كثيرا والعدد ان تجد طعوما مختلفة
والسمع يدرك البعد بضرب من القياس مع معاونة بعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت
رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم
ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد
يستعان به اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان تختلف
نسبته الى اجسام اخرى [redacted] كان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس
فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك
بعض الاوقات راكب السفينة بها انها ساكنة مع كونها متحركة بسرعة وترى الشط متحركا مع كونه ساكنا
فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط
فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى لفظ المحسوس
بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كما يقال
ابا عمرو فان المحسوس هو لون الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا بالاصالة ولا بالتبعية بخلاف الامور
السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا
علم ما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض لا يحس
حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما نقول لا بد قد سمعت
ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس
معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح
لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض
فقس على ذلك بحثي كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا مثلا اللون مرئي
بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته
مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية
الآخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون
اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي سميناها مشتركة بين الحواس
فهي محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد
بغرض ورؤيته جنسها وعلم ان المقدار مثلا الانكشاف في الحس ليس كذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق

بيط المحسوس بالعرض

بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول واكثر ما ذ
المصنف يراد كلمة فهو في المعنى الاخر النوع الثاني القوة المدركة الباطنة اي القوى التي يكون بها الادراك
الباطني سواء كانت هي مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس الاول الحس المشترك وهي القوة التي
ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس فيطالعها النفس فتدركها
فكانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة وحجتها اي ما يدل على ثبوت الحس المشترك ثلثة
اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرتسم فيها باسرها لما امكننا
الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون
او ليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به
حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما والقاضي احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد
من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين ان الجزئيات لا
يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها فلا بد من قوة جسمانية تدركهما بتمامها
وتحكم فيما بينهما ولقائل ان يمنع ذلك لانا لا نسلم ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك
للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح نقول
جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اي وان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل
وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فيقال الحاكم هو العقل كما اشرنا اليه ولا لكنه يمتنع ارتسام صور
المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها
عنده حيث ان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها
في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة
التي تدار بسرعة شديدة ترى كالدائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا و
دائرة فهي اي كونها كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فاذا
زال عن مكانه لا تدركه فيه بل في مكانه الآخر فهو لارتسامها على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة
وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار فهي قوة جسمانية باطنة يرتسم صور
المحسوسات ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامها في القوة الباصرة وما ذكرتموه من
ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين
فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تمحى هذه الصورة عنها ينطبع
فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة
لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة
وتحلل

مغنيهم م

القوى المدركة

الحس المشترك

الباطنة

يقول

فان حكمنا صح

حيث

فهو م

فيهما

ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورناه واتصال ارتسامها الى امتداد في النفس لما يتخيل اذ لكان حلول
الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما نازع فيه لان الاعراض متنافية دون الصور الوجه
الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك
ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا ريب فيها ولم يتيقن غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات
وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة
وليس وجودها في الخارج والا لكان كل سليم الحس يشاهده فلذلك وهو اي ذلك المدرك جسماني
لا عقلي لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس جسمانيا ظاهرا لتعطل الظاهرة في النوم حال
الرائي بها كان معوض العينين فوجب ان يكون جسمانيا باطنا ولقائل ان يقول لعل المدرك لها
النفس كما مر من انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور لها معدا منها عند من يسلم
عندنا لما عرفت انها واحتج الخصم الثاني للحس المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت
وبحر من زيبق كما يرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير
في الصغير انما الممتنع عين الكبير في الصغير كما مر الثاني كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق
الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالدماغ الا داخل كذلك نعلم انا لا نذوق
ولا نبصر ولا نعقل بما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لما يكابره كل عاقل يجد من نفسه علما بعدم
توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاحساسي ممنوع للعلم عليه والنزاع في ان الدماغ ليس محلا او ليس
جزء آلة للاحساسات المذكورة كالعضلات ولئن سلم فمنقوض اذ لا نزاع لنا في النائمة من القوى المدركة الباطنة
الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة
له وبه نعرف من رأى في زمان ثم تغيب ثم حضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة
لامتنع معرفة اي لامتنع ان نعرف من شيء انه الذي رئي فيما سبق من الزمان واختل النظام فيحتاج
الانسان ح في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده
الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة
الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو
الخيال قلنا ما تمسكتم به مبني على قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وبطلانه
وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول لانه فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القابل
غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية التي محلها
الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد تحكم وقد لا
تحكم لقوى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة

بينهما ومن غيرها

المتوهم م

الناطقة الحس المشترك

او متوهم م

وما ذكرتموه م

معرفته اي صح

تارة صح

يجب ان يكون مغاير الحافظها

المباين للحس المشترك حاكم على المحسوسات م

في الحس المشترك فهي مغايرة له كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة فيه عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات فلما قد عرفت ما ذكرتم من الاختلاف بالمغايرة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فيساويها وتارة تعرض عنها فلا تساويها الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والسخلة من امها التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة لا بد لها من قوة تدركها سوى الناطقة على ما مر التي تحكم بان الاصول هو المطلوب ويتجه عليه ان المتشبه التي منها وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستعن في اثباتها بما ذكرناه الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة عنها وتتصرف فيها بالتركيب تارة وبالتفصيل اخرى مثل انسان ذو رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت متفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في مدركاتها واستعمالها سواء فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها فتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما وتحكم هذا النوع الثاني من المباحث الاول عرف وجود هذه الحواس الباطنة بتعدد الافعال الجزئية التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت فساده ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والالات متعددة او الشرائط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في موضع الثاني محل الحس المشترك هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزدد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدم من مقدم البطن الاول المتصادق المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي يحفظها

ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير فالوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره على عكس الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات من احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخر من الصور والمعاني المسطور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم القوى اذ للحارس هناك من الحواس حيث وقع مصادمات المؤدية الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة بالافة فانه اذا بطل اثر في محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولو اختص كل من هذه القوى بمحلها لما كان الامر كذلك خاتمة لمباحث النوع الثاني وهي البحث الثالث الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد تسليمه على القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء المجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول انا ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبالكلي على الجزئي بانه غير الاخر اي وللحكم بسلب احد الجزئين عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة يدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بما نشهد اي واحدا سمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك لكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي النفس مبادي الانسان فاعل للجزئيات من الافعال الذي لا بد له فيها اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الرأي الكلي نسبته الى الكل من احاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الرأي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يتحمل الجزئيات وجوه الاول نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للضرورة فلا يستقيم البناء الثاني انه كل عضو هو محل لقوة توجب فعله الذي ينسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك ونحن انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في البواطن فيستعان بالتجارب الطبية من ان الافة متى حدثت في مقدم الدماغ البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة الثالث انا اذا ادركنا الكيفية الشخصية مثلا فلا بد لنا لادراكها

الوهمية

الحافظة

قوة متخيلة

لان يرتسم في المدرك صورتها المنطبعة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها وهو من المحال
ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع له ولا حيز له اعني النفس المجردة عن الابدان فيكون ارتسامه في قوة
جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مجنحا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين
متشخصين على وضع معين كما في الشكل متميزين عن المربعات المطلقة ويصلان الى وضع
كل من الاخر على معنى ان يكون صاحبه فاحد المجنحين متميز عن المجنح الاخر عن يساره فلو كان محله
اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما
في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم
ان نقول ما ذكره لا ينفي كون الحواس الة في ارتسام المدركات في تلك
الالات ويدركها النفس بواسطتها لما ارتسم في الالات فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذا
وضع وحيز ويكون فوات الفعل باختلال الالة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الالات
وان لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة
اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بنوع
النوع من المدركات دون الاخر وذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثاني
القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق المحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة
على قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة
للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر و
تسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمد الاعصاب بتشنج العضلات لتقريب الاعضاء الى مبادئها كما في
قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء عن مبادئها
كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المبثوثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ
البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مباد اربعة مرتبة للافعال الاختيارية
الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فيشتاق اليها بناء على اعتقاد نفع فيها
فيريدها لما ادركه فقصد اليها وايجادها فيحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها وابعاد وقال
بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس بقدرته ما فيتردد ويشتاق واما الذي يتيقن بقدرته فلا
شوق له **القسم الثالث** من الاقسام الثلاثة التي في النظر الثالث المعقود لبيان
المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك قال وقوتها التي تخصها
تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم عليها بالنسبة الايجابية والسلبية تسمى القوة
النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للاراء المشهورة

في الامور

في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان متغايرتان بالذات
او بالاعتبار اختص بهما الانسان من سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية
للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من
القوة النظرية لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التامل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية
تقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكلما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى
القياس وكبراه كلية فيحصل منهما راي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات
لا تروي في كسبه ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروي فيهما ايضا للايجاد والاعدام بل ذلك
مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الراي الجزئي يتبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى
تحريك البدن وتحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية يتبعها
احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل و
الحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس
يتاثر من قوى كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من الفصول
من الفصول للرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات التي
لا مزاج لها اعلم ان عن الشمس وغيرها تصعد الى الجو اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده
بفعل ح اما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف ح ليس فخر الدخان كما تعرف في الجسم اليبوسي
الذي من شانه ان يحترق بالنار وقلما يصعد البخار او الدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين منهما
يتكون جميع الاثار العلوية اما البخار فان قل واستد اليه الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية فبقي
الهواء الصرف والاول ان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله
فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرف عقده برده
وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذ لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع
جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج
وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما يستدير ولصغره كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء المصادمة
فتنحي الزوايا عن جانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهرير فاما ان يكون كثيرا
او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل جبل
صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان
من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي
لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اي البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فهو قد

اي قليله م

يتكاثف ببرد الليل فينزل برفق لا يحس بنزوله الا عند اجتماع شيء يعتد به فان انعقد
بعد النزول فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من
انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء
في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما خالط السحاب بان يرتفع
ابخرة وادخنة كثيرة تختلط الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف
السحاب فيتحرق اما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لصعوده او عند هبوطه للتكاثف اي
لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من حركته اي خرقه الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا اصطكاك
اي صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لان فيه لطيفة وفيه نارية واذا عملت
فيها الحرارة والحركة والخلخلة الناريه عملا قربت مزاجه من النارية فصار بحيث يشتعل في سبب منفصل
فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفئ
سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار
لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يخرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها
الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر ان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ ابي عبد الله
ابن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا منها ولم تحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا
فيحرق كل شيء اصابه ولكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان في صحراء فاصابت ساقه
صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي ايضا وانه اذا كثف الدخان قد يصل الى كرة
النار وذلك لان اجزاءه ارضية باقية جدا فتحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار فيحيط والدخان
ح كالشمعة التي تطفأ وتحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية
ويتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي
من الدخان لطيفا صار مشتعلا وتنفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب
وما كان منه كثيفا الا في الغاية تعلوه النار تعلقا مامن غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ويدوم
متصلا لا ينطفئ اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما
اشار اليه بقوله وهو الذوابات في الاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا
اي كثيفا جدا تعلوه النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سوداء وحمر على حسب
غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهرت السواد وقد يقع الذوابات
ونحوها تحت كوكب فيدور بها الفلك معه مسامتا اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او
قرنا واحدا والذوابة واحدة وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصل
بالارض

بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق في المواضع المترفة اذا اندفع بخار دخاني لريح دسمي وتصاعد حتى
وصل الحيز الناري من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعل النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء
الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج
المطفاء اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته و
ايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعه الى الارض
او لا ينكسر فيصعد ويصادم كرة النار التابعة للفلك على ما وقع في الشرح لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة على
الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع فيتصادمه كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات
مختلفة كما ترد بعضا دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب فهو الريح
قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح بخار متحرك وهو سهو لان الريح هواء متحرك قال الامام الرازي والذي
يمكن ان يقال عنه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس فلذلك الذي ذكرنا
من حال الدخان في توليد الريح كان الريح مبادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح تحدث بهذا الطريق
في الاعلى فقد تحدث ايضا بان تخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره
فيطاوعه فيدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء وتضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية
ما تنقطع وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية
بينها مرتفعة كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها و[illegible]
المسمى في الفارسية ... وقد يحصل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر
يلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل ح
ولا تتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر قل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل
الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح
يجمع السحاب ويقرب منها برودة السحاب الى الباطنة فيشتد البرد ويحصل التكثيف واما جهات الريح
بحسب السحاب فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة هي المشرق والمغرب
والشمال والجنوب وتسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والجنوب والشمال وتسمى
التي تهب مما بينها نكباء وايضا نقول قد يتخلل في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط
تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه من الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة
على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوؤه دون شكله فان الصقيل
الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادى الضوء واللون دون الشكل
والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى

جمع تلك الدايرة كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا ترى الخط الذي يقابل القمر من تلك الغيم
لان ضوء الشعاع يخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى ضد خيال القمر كنقيع الشي اذا مر على الاستقامة
نفسه لا يشعر بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قيل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم
الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخشن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء
المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على
الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدث هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا
وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس تسمى الطفاوة بضم الطاء وهي نادرة جدا لان
الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فهالة فيها قوسية قليلة وانما تتفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب
واظلم وحكي ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتشوش في
اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد عرفت مثل الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على
هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس
قريبة من الافق فاذا دبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت
صغيرة جدا لم تؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها اي
الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها من الجبال و
الوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظرة كعب عال
وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه يدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه
من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اي ما ذكرناه رأي الجمهور وقد ذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية
زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت
وجودها وهي لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر يظهر له كالمرآة
فيبطل ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني وهي لا تكون فيه بحسب الامر قال الامام وهو الذي ذكره
لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية
وباثرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث
في الجو بل على حدوث الحوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات
والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال واما سول فالبخار المحتقن في الارض يخرج العليل من مساماتها
ويتقلب الكثير لمعونة البرد الذي في بطن الارض ويشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا
كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد وكان الغائص يخرج الماء في ضرورة امتناع الخلاء فان البخار
الذي

الذي انغلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فيتغلب
هواء ايضا ماء وينفض وهكذا استتبع كل جزء منه جزءا قال الامام الرازي وهو ما العيون الراكدة
تحدث من ابخرة بلغت من المدد في الطلوع الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد تاليها
سابقتها وهذا الكلام ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء وتقتضي ان يعلل السيلان بكثرة
الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل فيه واما مياه القني والابار فمتولدة من
ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه
بادنى حركة فان لم تجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القني الى الابار كنسبة
العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان
ثقل الماء الظاهر يمنع ساير الابخرة عن الصعود فاذا نزح تحركت تلك الابخرة واندفعت الى الخارج وقد اختلفوا
في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب
ماء وهذا الثاني وان كان محتملا الا ان الاول احق لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة
الثلوج والامطار وانفاسول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج
منها بقوة ومساماتها مستحصفة فيزلزلها لتحركهما وحينئذ يتكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان
مساماتها مفتوحة لم تكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الابار والقني
في ارض قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا
نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض
فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة صار عاليها سافلها وربما كان في موضع
الانشقاق وهدات فيبسط ما فوق الارض في تلك الوهدات وطالما يتزلزل الارض بسقوط
قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وانفاسول يحدث في الارض صعقة كبريتية وفي الهواء
رطوبة تخلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيتفعل مزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة
الدهن وربما يشتعل بانوار الكواكب فتعبر ما فيه في الليل في ذلك الموضع شعل مضيئة
غير محرقة احترازا عن تعديه وذلك للطفها مخلص بعبارة جامعة واضحة ذكرناه في الفصل الثاني
او في الفصل الاول كله ارباب الفلاسفة حيث نسبوا الحادث المختار كما سبقنا اليه الاستاذ في رسالة
الكلام تعليقي فاحالوا اختلاف الاجسام بالصورة الى استعداد في موادها يعني اختلاف
الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف موادها الى صورها المتباينة وامزجتها المختلفة واحالوا كل ذلك
في الاجسام العنصرية واستندوه لا اخره الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فعالوا
الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة في الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها

واما من عرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فكالاشاعرة
على رأيهم من تماثلهم في الحقيقة مخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام
فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي يتركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة
قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول
من هذا المرصد انه لا مخلص لمن ذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة
الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقيقة بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها
في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها

المرصد الثاني في عوارض الاجسام

واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام
ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منقسمة الى خمسة لان الامر اما ان يقول بواحد منها او لا يقول بل
يتردد ويتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو
الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها
وهو مذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام
تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية
واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة
قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة
والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد فلا يكون خاليا اصلا واما العنصريات
فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية
لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها
النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية ايضا بل لا بد ان يكون معها واحدة
منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب
انواعه نعم الصور المشخصة فيها اي في الصورة الجسمية والنوعية العنصرية كلها تكون مثلا نوع من النار حادثا
غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع
ايضا عندهم في استناده كذلك اي استناد انواع الكائنات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث
انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في
تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال تاليس الملطي
انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب

الملل

تمام

عوارض اجسام واحوالها

والاعراض المخصصة معينة والامتناع

في حدوث بعض الصور النوعية صح

للملل والنحل كأنه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة فذابت
وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض
ومن دخانها السماء وقيل الارض ثم حصلت البواقي باللطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالكثيف
وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها باللطيف وبعضها بالكثيف وقيل الخليط من كل شيء كلحم وخبز
وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث وهو لم يحدث انما حدث الصورة
التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم
واختلف فيه ما هو فقال الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال
الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى قد عشقت النفس الهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعدد الشيء الباء لبعضهم معنى الصوفية او
الوليع والالهو متعدد بنفسه وهي الوحدة فانها تحيزت فصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع
واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال
ان اكثر الكلمات رموز واشارات لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها
وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان يحصل من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى ادنى الرأي
الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد
ان ينفيه بديهة وهو مذهب جالينوس اذ حكي انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني
اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك
حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول الثابت في حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها مسالك ستة الاول هو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم
ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض فلما مر اشارة الى ما عرف بان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما من الاعراض
والظاهر ان يقال كما يجيء في المقصد السادس من هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز فيما بين
كل موجود فلا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض
بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو
كذلك فهو حادث وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان
الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى [illegible] من الوجهين
ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما الاول فلان الجسم لا يخلو عنهما

وهي الباري والنفس والهيولى والفضاء والدهر ١٢

فيلوق

الاول فيلوجنس م

لانه لاتخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون اخر في ذلك الحيز فهو
ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه
فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوص بالجسم في اول زمان حدوثه فانه غير متحرك ولا ساكن اذ لم يتحيز
حـ بكون ثان في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي وهو عي انه لا يخلو عن الحركة والسكون
لا في الجسم الحادث فلا نقض ثم اذا ورد هذا السوال على طريق المناقضة كان منعا لاثر المعلل في مقصوده
حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ان ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي
المسبوقية لذاتها لا انها الانتقال من حال الى اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان اخر فيكون مسبوقة بالحالة
الاولى اي الكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية
وذلك معنى الحادث الثاني لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات
باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها
فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل جامعها حادثة لجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة
بعدم ازلي فيجمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل وح فلا يوجد في الازل حركة اصلا
جامعت تلك الحركة عليها عدمها سبقه اعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه
عدم الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازليه انه لا
بلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس شيء بعض
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بموجود من تلك الموجودات وليس الاجزاء الازل انقطاع من جانب
الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة فانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر لبيان حدوث الحركة وجوه
اخر جالها الى ماذكرنا وانما يختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما يقال من انه ان لم يوجد
شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا كان
الازل مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما
الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث
واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات
متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها لم يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة
قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا فالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لانهاية لها لا
لا يستلزم حدوثه ولا كونه الحادث قديما فلابد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث
المتعاقبة بلانهاية حتى تيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث
لذلك

لذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث
الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل
وتقريرها هنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نعرض من حركة ما كدورة
معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات
مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احدهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى غير نهاية
فان كان بازاء كل من الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون
الزائد مساويا للناقص هف وان لا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة
ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة
فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة
فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية هذا خلف فثبت وجود عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت
الكلام عليها يعني على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سوالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال
الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات نتالف
من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها ايا ما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية
امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تنتهي
مسبوق اي موصوف بالمسبوقية بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها
الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد منها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كما الاخير المذكور فيكون عدد المسبوق
اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان تجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر انما ساوى
عدد المشهور بين مفرد لازم كاب ولحد ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت
السلسلة متناهية كانت هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافئا في الاضافتان وانما قلنا السكون حادث لانه
لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي كما تقدم في مباحث الاين من ان وجود
الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس ح لما انواعه الاربعة لان حاصلها عايد الى الكون والمميزات امور
اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود
قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه
وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سياتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك
الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا

فان لم يتوقف تأثيره اي اثر الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه
عدم الواجب لانه لازم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا
وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المربوط به اولى بالحدوث
بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط و
يلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو
عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هذا خلف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب المنتهى
الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام ممتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية
في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الاخر وما
ذلك الا بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على
الاخر فيصح ان يماس يساره ما يماس يمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها
ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لكن لجزائها
متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط
التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه
ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون اخر لا الى نهاية
والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير
مسبوق باخر يكون لغير لزم القسم الاول والا فان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار
فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فهو مسبوق
بكون اخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون
لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير ان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا
لم يوجد له كون غير مسبوق باخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان
هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا وابدا والا
لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون
قبل كل كون كون اخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام واما
بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فبما بيناه من حدوث الكون واما القسم الثاني

فهو

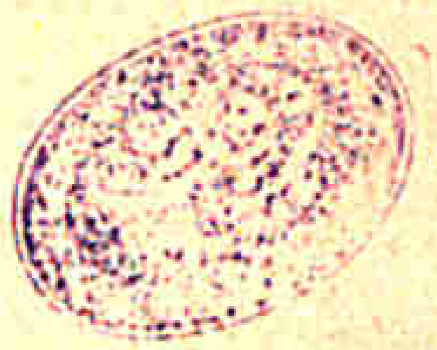
ح السكون

وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى
عليك ان في هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا
اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حدوثه وزواله الان اعدام الحوادث
يزول بوجود ذاتها مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك انه وجودي بلا خلاف
ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان للقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان
كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية
في الحركة بالنوع اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو اي الحركة كون واحد مستمر من المبدأ الى المنتهى
لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر
الموجود الذي لا انقسام له في ذاته الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث
للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الامدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو ايضا مأخوذ من
المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو
وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه وانت تعرف بيانه بعد ما قررناه في
المسلكين السابقين جبرا فلا نشتغل بحذفها للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما
من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكل ذي ما يتركب في ماهيته امور متعددة وسيأتي في الالهيات
ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل
ممكن هو موجود فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم
من انه لا يجوز الامام الرازي استناد القديم الى السبب الموجب كما لم يجوزوا استناده الى المختار وقد عرفت
على ما فيه المسلك الخامس الاجسام محل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات اي صفاته تعالى فيكون
الاجسام حادثة لما عرفت ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان
حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتها بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث
الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمهما الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول
لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث
وهو ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات المعينة وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان
والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سبق منا لك في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا
للحوادث احتج الخصم على القدم بشبهة اربع الاول وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال المادة قديمة
والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة ويتسلسل اي يلزم التسلسل
في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه

اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نم كون المادة قديمة فانه
اي كونها قديمة مبني على وجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب
بالذات وستبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر
ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان تعالى الزمان قديم والا
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا
حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي
هو محل الحركة والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لا نم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان
وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور الشبهة
الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذه من العلة المؤثرة ان تعالى فاعلية الفاعل للعالم
اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة
بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اي وان لم تتوقف على شرط كذلك
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص ثم الكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت
معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة
واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في نام مع
عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد
ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط
حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح
واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد
حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى الحادث
لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا
في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في
الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان
الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل للعالم لهذا الحادث
قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط
الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث المترتبة الى لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي

مما لا يقال انه اي الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية و
كل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا
نقول الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض
لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه وايضا
فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط
مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم مسبوقا بتسلسل الحوادث متعاقبة كما
في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يترادف
استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها للقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى
يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان
الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن
المادة وتوابعها كل سابق شرط للاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط اي الى تصور هو شرط
لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكر على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة
لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها العقب الثاني ان يرجح
الفاعل المختار عنده بالاحد مقدوريه على الاخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح
الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول
الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور
ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شي اخر حادث
فيلزم التسلسل فيجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى لا اول
واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك
بالتدبر فيهما والتثبت في مزال الاقدام في هذه المقام الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده
لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات بجواز
انقلاب الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير الباري فيه اي وكذلك امكان تاثيره في العالم
لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فوجب ان نجزم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع
وهو يبطل دلائلهم اي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده
وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق
الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده والا لزم تعطله والجواب انه اي ذكرتم

الى الامكان الذاتي



من حيث الحدوث ولزوم التعطيل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازليته الصحة صحة الازلية لكون الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا والكون ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن امكانه من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا

المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعده اي بعد الوجود لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على الاول فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنعة الفناء ودليلهم على ذلك ما ابطله الله في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر وجودي او عدمي الى تمام ما هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك تحضر عندك فلا حاجة الى اعادتها

المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فانا كالاعراض فقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اي من الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اي البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان ما خاطبناه بالكلام هو عين ما خاطبناه معه وان اولادنا وزوجاتنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال الحس كذلك اي جزمنا ببقائها ضروري الا ان بقاءها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد حكم الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لانا نقول لا نزاع ان ذلك الجزم منا ليس الا للعقل والحس حتى يتجه عليهم ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد النظر عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولي ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لما وقع الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال لموت حي وحيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد وكذا لا يقع التسخن والتبرد والتسود والتبيض وكذا غيرها اي لم يمكن القول بها لاستحالة

اصلا

اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا بيننا على ما يشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهم وذلك الدليل لما قام في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة وكذلك لما كان بقاء ضروريا اولى الزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا لا يجوز الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير بقائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل بهذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فيفنى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء فلا تفنى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية

المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهبت اليه المعتزلة من ان التحيز باعتبار احد الجوهرين فيه كون مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة وعند ذلك جاز ان يكون البرلنج الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل بداهة يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال صريحا لم نعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله

المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز

غير الحاصل في الحيز الاول

الآخر وأيضا فلا فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الحكم الذي ورد في إثباته تنبيه على الضرورة
بعبارات مختلفة لتصور المطلوب في الذهن تصويرا واضحا فإن شئت فلك الذي جعله دليلا ليس بأوضح من المطلوب
فكيف يصح الاستدلال به تنبيها بل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان
باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين يمنع القاضي من إطلاق
اسم الضد على الجواهر وكأنه لاحظ في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر
بخلاف الأعراض وجوزه الأستاذ أبو إسحق وهو بحث لفظي عائد إلى مجرد الاصطلاح في إطلاق الألفاظ و
لكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما شاء من المعاني إذ لا حجر في ذلك واعلم أن للحكماء خلافا في أنه
في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا فقال بعضهم نعم وقال الأكثرون لا وهو أيضا بحث
لفظي مرجعه إلى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا
ضدين إذ لا موضوع لهما وإن اكتفي بالمحل الذي هو أعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما معا على
المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الأول المقصد السادس الجسم لا يخلو عن العرض
وضده اتفق المتكلمون من الأشاعرة على منعه قالوا كل عرض مع ضده يجب أن يوجد أحدهما في
الجسم وجوزه بعض الدهرية في الأزل وقالوا إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس الأعراض
ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال ثم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
وجوزه أي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الأعراض
وللمعتزلة الباقين تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه عن غير الأكوان والبغدادية يجوزونه عن الألوان أما
المتكلمون أي الأشاعرة فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة
وإنما تتمايز الأجسام بعضها عن بعض بالأعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم متميزا
من الأجسام المخصوصة المتميزة عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له استقلالا
ضرورة أن الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال أنه ربما كان الامتياز
ببعض الأعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شيء من الأعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك أي
في امتناع الخلو لهم أي للمتكلمين أمر ظاهر يعني أنه وإن خالفهم في تماثل الأجسام لكنه يوافقهم في امتناع
خلوها عن الأعراض بناء على ما هو من مذهبه من تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به فمنهم من
احتج عليه أي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لأن الدعوى عامة في
كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا يتم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده
فإن الهواء خال عن الألوان والطعوم والأضداد ثم إنه يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن
الأكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال وأما قياس البعض على البعض فقياس

ما قبل الاتصاف بما بعده فأضعف من ذلك الضعف يعني أن بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما
ثبت امتناع الخلو عن الأكوان ثبت امتناعه عن سائر الأعراض بالقياس عليها ويكفي في فساده الظاهر
إذ لا جامع فيه أصلا وبعضهم أراد إثبات المدعى فقال اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد
الاتصاف وذلك لإجراء العادة من الله بخلق الضد بعده عند الأشعري وامتناع زوال العرض
إلا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا امتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو أيضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق
وإنما كان أضعف من التمسك بالحركة والسكون لأنه يثبت بعضا من المطلوب فيما احتج المجوز للخلو بوجوه
ثلاثة الأول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا إلى إحداث العرض عند إحداث
الجوهر وأنه ينفي الاختيار والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع
وجود العلم دون الحياة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فإنكم لا تجوزون انقلاب العلم
النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا إلى إحداث الجوهر والحياة والنظر عند
إحداث الأمور الموقوفة عليها فما هو عذركم في صور الإلزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى أن الإلزام
الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه إلى قدرة العبد وكذا إذا أبدل الثالث بما ذكره الآمدي
من لزوم العلم المنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم إلا ويمكن أن يخلق
الله تعالى في العبد علما به والمعلومات أي المفهومات التي يمكن أن يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها
الواجب والممكنات والممتنعات وكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد
متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فكان أي العبد خاليا حينئذ عن علوم غير متناهية فكان يجب
على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده أن يقوم بإزاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم حينئذ قيام صفات
غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وأنه محال لما عرفت والجواب أن
المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وأنه أي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو أمر
اعتباري وهذا الإلزام الذي ذكرتموه إنما يلزم من يجعل لكل معلوم علما على حدة ويجعل مع ذلك أمرا
موجودا لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل نجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة
أو يجعله نفس التعلق لا صفة موجودة وأجاب الأستاذ أبو إسحق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة
وإن كانت مختلفة لا متماثلة بأن ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا
أو واحدا فلا محذور وألزم الأستاذ على أصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين
عنده فالتزمه وزعم أن لكل علم بحال من العلم غيره فلا يجتمع علمان في محل واحد أصلا وأجاب
ابن فورك فقال المعلومات وإن كانت غير متناهية فإن الإنسان لا يقبل إلا علوما متناهية لامتناع وجود
ما لا يتناهى مطلقا وإذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا يتناهى أن

ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا عما كان الحاصل قبله قال الآمدي وهذا ابعد من جواب الاستاد قال المحقق انما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى ولكنا لا نمنع وجوده معا لكنه لم يثبت فاجيب عنه بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا يتناهى بضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة

الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم لون الهواء فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او الزام ان التشنيف الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه نبه عليه اي المتكلمين من حال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران كل منهما فانه اذا وجد التحيز وجد القبول ح واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل للدوران كل منهما مع الاخر فليس اسناد احدهما الى الاخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منها

المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانا طلبنا تناهيها الوجوه . الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبداء معين خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبداء من الموازاة الى جهته اي جهة الخط الغير المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة نفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة نفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة للخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينها ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان خطا لو كان منطبقا عليه قزال بحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد ايضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث

عند ركز

الهواء والماء خال عن اللون

عند مركز الكرة موازيا للغير المتناهي لم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد تبين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة الحكم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك لان النقطة المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة ح قطعا وتلك المسامتة مع نقطة هي فوقانية قطعا بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقطة للمسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هنا ما هو اول تلك النقطة وقد تبين بذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة الفوق وهكذا الى ما لا نهاية له محصله اي محصل هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي الفرض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما الامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة او يوجد الامران ولا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهى ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الوضع كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي او لا مسامتا ثم يحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي اخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل بمثل ما مر ويسمى برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود اخر متناه يكون موازيا للاول او لا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور ممتنعا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا لاجتماع ما هو شرط مع عدمه وح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم المح والمالزم علمنا ان المح هو اللاتناهي وحده واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة وتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة ونحن فيه من قبيل هذه الفروض كما بينت

كلام

علمه فلايتجه عليه منع الحكاية على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا انه لا يلزم نقطة هي اول نقط المسامتة بعين
ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب
ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة متفتين
فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها الا ان كل نقطة تفرض كذلك كانت مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا
لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة ومتى تكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة معها
في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم
ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثني فيها نقيض التالي واستدل عليه والى اشار
بقوله والا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد
غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة الحاصلة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة او لا يوجد وكلاهما
محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا ابطال لعدم اصلكم لكنه لا يتم هنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة بعض الزاوية او الحركة
حيث المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك لو كان بعضها موجودا بالفعل فحينئذ يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما
منقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف
القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا فيلزم امتناع الحركة مطلقا فالشبهة
انما وقعت من خلط ما بالقوة مكانهما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه الكلام فيه الا انها جهة
اذ الوهم انما تحكم بها على طاعة من العقل كما في الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في
الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث
المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في
زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه
ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت
المسامتة حاصلة في كل ان يفرض في ذلك الزمان وتلك الانات المفروضة فيه غير متناهية اي لا يقف
عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى
بحسب الوهم عندها وهذا الاشكل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه و
فلا بد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول لكنه محال لا يقال للمسامتة ايضا فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في
الوهم لانا نقول مسامتة الخط انما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود
حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة اولى مسبوقة في الوهم بما يجري الى غير النهاية فلا يتعين فيه
نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين
فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى لزم وجود مسامتات غير

في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة

متناهية لا اول لها والا

لوم

للنقطة م

مسامتة العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي بالنقطة وكيف ان تحمل ذلك الدفع
على هذا المعنى بان يحصل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه
فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء المتأخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب
عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود وهو
محدد العالم فاذا فرضنا خطا موازيا له ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج
العالم فيه قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا يتناهى وبعد غير متناه ينفرض فيه
تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها الا بالفعل لانه لا يمكن
اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة
فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة
الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع وثانيا الموازاة تقريره ويجيء له
اي للوجه الاول ان يفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مائلان الى الموازاة فلا بد
في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الاخر ولا يتصور الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وسمونا بينهما على
تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر برهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من
مركزها خط غير متناه ومتقاطع لا من غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فبعد تمام الدورة لا بد ان يصير الخط
الخارج من مركزها موازيا لخط غير متناه متقاطع لا من غير متناه ايضا للاخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة
على تمام ما خوذ منه لفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص
راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث ان يفرض من نقطة خطين منفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع
بحيث يكون البعد بينهما بقدر ما بينهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازدياد ما
ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفي بالحيثية المعتبرة له لكان الكلام احضر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج
بينهما بقدر امتداد هما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم
لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان
في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تخلص عن عنه المخول واستدل الى صاحب
المطارحات وذلك الملخص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد فقد سقطت مؤنات
كثيرة في السلمي الذي اورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على
بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن حيث ايضا الا من جهة واحدة
اذ لا يمكن فيه فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولو جوز وجود اطول غير متناهية
في طولها تم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما بطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع

من خط موهوم غير متناه وان اللازم مما ذكر نقطة موهومة غير متناهية بهذا وبحسبه والكلام م

من الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقات
واعتبر فيه نقط التقاطع
ذلك صح

ذراعا ذراعا ط بعد ذلك م

اي ١٢ السابق والحصر باعتبار
ملاحظة المولانة ١٢
البدل م

وهو البرهان السلمي علي الاطلاق وقد لخصه الملخص بخصا انا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة
كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين
اما كان الانفراج ذراعا والعكس كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة محفوظة
بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج حينئذ ذراعين قطعا واذا
امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول
اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال
في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمه بعد
متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي وهو
الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد
الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج متصلا لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكور من نحو نسبة معينة
ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا
نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين الوجه الخامس انا نرسم جسما على هيئة الدائرة ولكن بسهولة اقسام
متساوية بان نقسم اولا محيط دائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة
على مركزه فينقسم ح الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير
النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني بعد العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو
في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهي بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه
ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالسلمي
والتوضيح للبرهان الذي هو ملخص السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانا اذا فرضنا
على كل قسم خطين متساويي البعد عن المركز ووصلت بينهما خطا كان ذلك الخط مساويا
لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم
وقد قسمت بها ست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما
متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فالخط الذي هو
الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما فجرى فيه ذلك البرهان الا ان هذا تصوير اوضح وبيانه
لامكان فرض خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر انفراجهما امتدادهما وكان يكفيه بيان ان
يخرج من نقطة واحدة خطوط ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع
خفاء فيفرض دائرة لا شبهة في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم تساوي الزوايا

المركز ليكون كل واحدة ثلثي قائمة وينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما الكاشف ما يرد
الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق الدال على
تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه هنا ان نفرض نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها
بمتناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة وهو محال ظاهر او ينقطع
فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية
الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما
من ما بين النقطتين فنقول هي اما المنتصف ولا فان كان المنتصف كان منهما في الجانب الاخر مثله فيكون
من النقطة الاخرى في تلك الجهة اقل منه فينطبق احدهما بالاخر وتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما
اقل من الاخر ويمضي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق فعدة عادت الوجوه
السبعة الى دليلين اثنين منها دالان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين ولا كثر احتج
الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي منه اي من العالم غير ما يلي يسار ه
ضرورة الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق
غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذا موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان
ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه
وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي
نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدر الذي صورتموه وهم بحت لا يلتفت اليه قطعا
الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم كان امكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء موجود لاستحالة مد اليد
في العدم الصرف متعذر اذ ما يسع منه اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فثمه جسم مانع
للمد من النفوذ وعلى التقديرين ثمة بعد اما مجردا وماديا والجواب لا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثمة جسم
مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه الرابع
الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم تمنع من وقوع جزئيات لا متناهية
الا انها لا تقتضي الوجود اي وجود شئ من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها
بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شئ من افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك
لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة

المقصد

الثامن جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة يتشارك في الاحكام الا انه
في الكلام المجيد او ليس الذي خلق السموات الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد
الجهات لدلائل اوجه الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون

قد تحددت قبله ليتصور وقوعه فيها لا به كما سوال وانتم منع والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد
جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا وهم لا يجوز ان يكون هيهنا جهات غير
الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر يجوز وقوع بدا في جهة منها فان حصر الجهات المحددة فيما ذكر
لم يقم عليه دليل الثاني لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء سواء كانا متماسين او لا وذلك لان هذا العالم كري
فان كان الاخر كريا ايضا لم يتصور الملاقات بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او
لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ما فاه الكرة لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع
الخلاء ان نقول لا نم ذلك لجواز ان يملأ ما بينهما اي علاء ما بينهما مالي لو لوا دنا ذكر مستند للمنع نبر عا فلنا
قد نقول اي العالمان تدوير مركوز في ثخن كرة عظيمة تساوي ثخنها قطرهما او يزيد عليهما وربما تحصر
بك الكرة لوقوع الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيهما من الافلاك والعناصر والتسعة
في ذلك ثانيهم فالواقعة المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة بمرات
مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن البديهي انه ليس في جوف المريخ عناصر ومركبات مماثلة
لما عندنا في الحقيقة او مخالفة لها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيها عناصر لها احياز طبيعية فتكون
واحد كالنار مثلا حيزان طبيعيان وعرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكانتهما المركب منها
صورة اي لا نم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متساوية في الاثار والصفات كاشتراك النار بينهما
في الاحراق والاشراق وليس يلزمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نم ان لهما حقيقة لجواز الاختلاف
في الفصول الداخلة في حقيقتهما ان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي حصوله في احد
الحيزين غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دائما

المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة

والحكماء شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد الاول في النفوس
الفلكية وهي مجردة عن المادة ولواحقها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس اما الاول وهو ان
يكون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية كما مر ان اجسام الحركة الذاتية منحصرة فيها
والاولان باطلان اما بطلان الشا اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب
ومهروب فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع
المخصوص مطلوبا بالطبع ومهروبا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك
بالاستدارة يكون تاركا لذلك الوضع متوجها عنه بالتوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع
في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال ويرد عليه ان ترك وضع ليس يتوجه اليه
بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه
بان المتحرك بحركته المستديرة طالب وضعا ما يتركه بل طالبه اخر يوجه ومثله لا يتصور من غير الارادة

لان طلب

لان طلب الشيء بعينه وتركه لا يكون الا بخلاف الاعراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها
قسرية فلما بعد من ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتماد انما هو بمعناه
اعني ان عدم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة
بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب
اذ لا يتصور هناك قاسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها
ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية
على نظام واحد مدى الدهر اي ازلا وابدا لا تختلف ولا تتغير لا في الجهة ولا في السرعة لانا نرى ان الحركات
الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهي اي ارادتها التي يترتب عليها الحركات المستمرة
على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي
في النفوس الانسانية بيانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من
ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع
معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء اخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة
عن كون الجوهر في انين في مكانين فجاز كونها مطلوبة بنفسها اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية
لكن لا نم انها ليست قسرية قولكم القسر على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع
وقد مر ما في دليله من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل
طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل يقول الحركة
الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة
ولا يدوم سرمدا او لم لا يجوز تخيله اي تخيل الفلك على خلاف تخيلنا فلا ينقطع ولا تختلف بل يستمر ابدا
ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة منها بلا فان قيل القوى الجسمانية
كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو
صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما
سيأتي من برهانه سنتكلم عليه هناك تعرفان على التنزل ان للافلاك نفوسا مجردة وانها احيانا ناطقة
الاول ان هاهنا القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي تخيلاتها
مبداء للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة
الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض الا بدافع
وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى هي في الافلاك

الحكيم ذكر امتناع الحركة القسرية وان كان المذكور هناك امتناع الحركة مطلقا لما عرفت هناك ايضا ان الحركة الارادية لا تمتنع عندهم كيف وقد منعت لامتنع كون حركات الافلاك ارادية نص عبد الله لعنه منه

كالخيال فيما الا انها سادية فی جميع لوانها لكونها بسيطة وسمی نفوسا منطبعة الثانی ليس للافلاك حس من الحواس
الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ الصورة عن لحوق
الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات
المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نسلم ان يكون الاحساس لما ذكرت فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كما لا للحيوان لا نسلم
ايضا انحصار النفع والدفع فی حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد
وما استدل به عليه مدخول كما في الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فی الحواس الباطنة حيث نفاها استدل
عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان الخيال لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية
والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد عليه الاستدلال بانا لا نسلم انحصار
فائدتها فی حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد لم نطلع
وان سلم فلا نسلم انه لا معطل فی الوجود **المقصد الثانی** فی ان النفوس الانسانية مجردة
ای ليست قوة جسمانية حالة فی المادة ولا جسما لان مبنيه لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن
تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية والحلول بهذا مذهب الفلاسفة المشهورين
من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالی والراغب من الصوفية المكاشفين وخالفهم
فيه الجمهور بناء على ما مر من نفی المجردات على الاطلاق عقولا كانت ونفوسا احتجوا ای المثبتون للتجرد بوجوه
خمسة الاول انها تعقل البسيط الذی لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلان تعقل حقيقة ما من الحقائق
ای معنى من المعانی فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك ای ثبت المطلوب اعنی تعقلها للبسيط والا كانت
تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل الا انه
جزء لها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما
لا يستلزم تعقل شیء من اجزائه لانا نقول كلامنا فی ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان
فلمن مركبا له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثانی وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان
محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا ای لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل
يوجب انقسام الحال الذی هو العلم بناء على البسائط فی العلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم اجيب عنه بانه
مبنی على ان النفس محل للمعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فی القوة العاقلة وهو
ممنوع فان العلم عند المتكلمين تعلق بين العالم والمعلوم بمنزلة المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباری
اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم فی المحل ای فی النفس ح
محل الصورة البسيط الذی تعقلته لا الذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذی الصورة من جميع
الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يری الی ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجی صورتان

علمان او اكثر كما فی مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نسلم ان كل ذی وضع منقسم
فانه بناء على نفی الجزء الذی لا يتجزی وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعضهم
وان سلم ان كل ذی وضع منقسم فلا نسلم ان الحال فی المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم فی الجسم المنقسم
فی جميع الجهات مع انه لا ينقسم فی العمق وكالخط الحال فی السطح مع عدم انقسامه فی العرض و
كالنقطة الحالة فی الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو
فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم ان الحال فی المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل لجواز ان لا يتأتی البعض
لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى
مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلی ولا منافاة بين الانقسام وعدمه
من جهتی القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان **الثانی** من الوجوه الخمسة انها ای النفس الانسانية
تعقل الوجود وانه بسيط لما مر فی مباحثه من انه لو تركب من اجزاء وجودات او عدمات الى آخر الكلام والجواب
ما تقدم من المنع الوارد على مقدمات دليل بساطته والمنع المذكور فی الوجه الاول الذی هو اعم
منه **الثالث** من تلك الوجوه انها تعقل مفهوم الكلی فيكون مجردة اما الاول فلانها تحكم بالكليات
احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثانی فلان التعقل اذا كان ذات وضع كان
المعنى الكلی حالا فی ذی وضع ولا شك ان الحال فی ذی الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين
تابعين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له
ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا هذا خلف لان المقدر خلافه والجواب بعد ما عرفت من انه لا نسلم
ان عاقل الكلی محل له لا بناء على الوجود الذهنی وايضا الحال فی ما له مقدار وشكل ووضع معين
لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا وبعد تسليم ذلك نمنع عدم مطابقته للكثيرين
اذ قد تخالف الشیء لما له الشیء فی الصغر والكبر كالصورة المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فی
الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما
عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا يری انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل **الرابع**
منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد
والبياض مثلا فی جسم واحد وانه بديهی والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما ليستا من
الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما قامتا
بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان فی محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتی الضدين
فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذی تعقلهما معا غير الجزء الذی قام به الآخر فلا يلزم اجتماع
المتضادين فی محل واحد **الخامس** منها ان نبطل كونها جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل جسمانيا

تجرد النفس الناطقة

حالا في جميع البدن او في بعضه لتعقل محله دايما والتالي باطل اما الملازمة فلان تعقله بمحله انما يكون بحضوره
لذاته فكان حاصلا دايما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دايما فلو كفى ذلك
في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دايما والا احتاج تعقله الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه
وانه محال لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دايما واما
بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من حين منا يتصور انه محل العلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ
وغيرهما من اجزاء البدن الا ويغفل تارة ويعقل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في
بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى
بل يتوقف على شرط غير ذلك لا يقال كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان
حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثلت الصورة الخارجية والصورة الذهنية
وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة
فيها **خاتمة** في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا
وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول للابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام
مع نفي المجردات يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسايط وليست
مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني
للنظام انها اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر
الى اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى
ساير الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق
من اول عمره الى اخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انها قوة في الدماغ وقيل في القلب
الرابع ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ
وهي النفسانية الخامس انها الشكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط
الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انها اعتدال المزاج النوعي الثامن انها الدم المعتدل اذ بكثرته
واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس التاسع انها الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن
عنده كالزق المنفوخ فيه واعلم ان شيا من تلك الذي دوناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل
عليه **المقصد** الثالث في ان النفوس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم
الا الله وصفاته عند من اثبتها زايدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث
البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعديد اطوار البدن ثم انشاناه خلقا اخر
والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله

حدوث النفس الناطقة

الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب اما الاية
فالمراد ان نزيد تعلقه ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث
ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث
بالعكس فلكل رجحان من وجه فتساقطا وبيان هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها
فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون
قبل التعلق بالبدن متعلقة متمايزة اولا فان كانت متمايزة وتعينها اما بذواتها او لوازم ذواتها
فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد
فيلزم خلاف كل نفس في الحقيقة وانه باطل اذ لو لم يكن كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيها من
الجنس نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها ولوازمها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقرر من ان تعدد
افراد النوع الواحد معلل بالمادة والاعراض المكتنفة بها ومادتها البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن
ببدن اخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى بدن اخر وسنبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة
بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم
ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وساير الصفات وانه باطل ضرورة
وان لم يبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا
تكون مجردة بل مادية وايضا قد عدمت بذلك التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة
وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم الخلف وهو ان النفس المتعلقة بالابدان حادثة احتج
الخصم على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث فله مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة
قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي اشترطتم لها الحدوث اعم من ان تحل فيها الحادث او يتعلق
بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا الثاني لو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية
ايضا والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة زوال وجودها لان كل كاين فاسد
والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه
طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم
تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط
فيضانها من المبدا القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى فيضان الادوار الفلكية التي
لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها
متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو ممتنع
بالطبع والجواب ان شرط امتناعه الترتب الطبعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت

متعدده

كان صح

موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لانا بينها ملتبسة قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدا القديم الواجب ومن شرط حادث عقوله دفعا للدور والتسلسل بعلل لما هو المعتقد في الكلام الالهي الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فلحدوث النفس من المبدا الفياض شرط هو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها واذا حدث البدن فاض عليه النفس من المبدا الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس مستنسخة وفاض عليه نفس اخرى حدثت الان لما ذكر من حصول العلة المؤثرة بشرطها فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه يثبت حدوث النفس ببطلان التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم يثبت بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق اخر مستقل وقد يقال في ابطال التناسخ انه لو تذكر الاحوال في البدن الاخر او ان استعدت الابدان للنفوس وتكونها اي حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدثت نفس تخلف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او جائحة اي حادثة مستاصلة كالطوفانات او قتل عام يهلك فيهما من النفوس ما نعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة من ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منهما والاظهر منهما اي من هذين الطريقين الاخرين يصلح للتعويل اذ لا يلزم من عدم التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق على انه قد نقل عن بعضهم انه ... صورة الحمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا تساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات تقويها ان كان ما مهدناه لك من الاصول على ذكر منك فلا نعدها حذرا عن الاطناب مثل ان يقال لا نم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس ثمة مستلزما للتخلف عن العلة المستقلة سلمناه لكن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن لم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال الاولى اصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل الدليل على ابطال التناسخ فعورض عليه بانا لا نم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة

ولانم

ولانم تماثل النفوس كلها ولا تماثل البعض منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل مع ما تقدم في ... هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن وسيتكلم

في تعلق النفس بالبدن

المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا سهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر اخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثمه قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق النفس به ولا تمل مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها من مبداء خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى الات تعينها على تلك الكمالات والى ان تكون تلك الالات مختلفة فتكون لها بحسب كل الة فعل خاص حتى اذا فعلت فعلا خاصا كالابصار مثلا لم تنصرف الى الغير فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في ساير الافعال ولو اتحدت الالة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال فاذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والادراكات والاخلاق وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك وبعده اي بعد تعلق النفس بالروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهو كله عندنا بالفاعل المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا

في اثبات العقل

المقصد الرابع في العقل والمراد به جوهر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزء منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما ورد في الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور ساير الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نور سيد الانبياء

علو

العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها شرح الكاتب

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

احتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول انه تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر او لا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على الجزء ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول يستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا تستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان تكون سابقا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل

الثاني

والثاني ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني ان الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته ولا جسما ولا جزئيه لان موجد الكل جميعه يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدر الاثنين في مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب وبالمحاذاة والمقابلة على ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما تجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان تقتضي صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها على كون النفس لا تؤثر الا بالآلات الجسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد صرحوا بان الصورة جزء العلة للهيولى وليس يلزم من كونها عنه في مرتبة التاثير عن الهيولى كونها عنه في وجودها متخصصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات

سنبطله

سنبطله

ترتيب الموجودات

سنبطله واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قولهم انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا تفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده او لا تم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء او بتوسط الجزء الآخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى جهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بحسب ما يحصل لها من الاستعدادات المستندة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل حكمكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل حاصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزءا لمصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط التاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن حينئذ جاز ان تعدد الامور الاعتبارات والسلوب والاضافات عارضة للمبدا الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا للامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يعتمد عليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الغاية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي المحض لانهم خبطوا فيه فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه لتعقل وامكانه وجعلوه علة للفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة للعقل والفلك ومنهم من اعتبر اكثر من ثلثة اوجه كما ذكر في بعض الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذاته للغير وجعلوا امكانه علة هيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحوادث تستدعي مادة الثاني ليست كاينة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن تركب الاجزاء

في احكام العقول

عقل — نفس — ان العقول عاشرة

صورة وليسها صورة لغير فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا
تكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسده بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في
شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع انها جامعة لكمالاتها اي كل
ما لها فهو حاصل بالفعل دايما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة تتجدد
استعداداتها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فيما هو تحت الزمان والعقول مجردة عن زمانية
الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشي المجرد
العالم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية
المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون
شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة
عند الحاسة لا لحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجة وسيوط السادس
انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات العاقلة بذواتها فانها تعقل الكليات اذ كل مجرد
كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلايق الغريبة عن ماهيته والشوايب المادية المانعة
عن التعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن
ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ يعلم بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول
يمكن ان يعقل مع كل واحد من ساير المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم
عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين الشيئين يستدعي تعقلهما معا فكل
معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وح فيمكن ان تقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية
الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل
المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للاخر فيه فاذا امكن
ان تقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا ان تقارنها اي تقارن ماهية الغير ماهية المجرد
مطلقا اي سواء كان المجرد معقولا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل
ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان شرطا
اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد
في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط الاعم وح يلزم الدور لان كون ماهية المجرد
في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين
ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا كان مقارنة الماهية الكلية المجردة
التي للغير اياها اي لماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية لذاتي
المجرد

للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له
بالفعل دايما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المط ومحصول الكلام ان المجرد
يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما
يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان تقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشي عبارة
عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول الغير ليس متوقفا على حصول المجرد
في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشي متوقفا على وجوده
وهما فرع وجوده ح واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد
موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا لحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن
تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع الكون الا انا لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري
تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة
لنا في ان الحكم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك
اذا انحصر المانع من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن
تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعم نهايته
لعدم تعقله بجميع المفهومات كيف وفي العقد يكون حاله لا يجوز تعقله كما اشار اليه وان سلم فلا نسلم انه
اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح
ذلك ان لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه
وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما
في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنة المجرد للغير مطلقا فوله
والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان المقارنتان
اي مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل متماثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاول
بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اي كونهما متماثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد
وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول
مقارنة احد الحالين في محل الحال الاخر والثاني مقارنة الحال المحلة فان احدهما من الاخر فلا يلزم من كون
المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به
ليكون من قبيل اشتراط الشي بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فيكون ليست
المقارنة مطلقا مشروطا بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس من زعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة
بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل نزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه

المادة م

موجود م

في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه قوله ان سلم
تماثل المادتين وقد يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله لجواز
المقارنة وانما تلزم ذلك لو كان هيولى المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو ممنوع لان القابل الفعل يفيد المقارنة
فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نقول المنع اي منع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة
مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضوع امكان المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من
حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الات جسمانية لتدرك بها ولانها الى الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا
يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفاته تعالى في مسئلة العلم فان علمه محيط بها
من غير ان يكون هناك الة جسمانية او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانهما
ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت تقدر على ان تتولج في بواطن
الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على
انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما لطيفة او لا وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب خارج يصل اليها وهو خلاف
ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان ترى فلو جوز ان لا ترى لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد وانهار
وبوقات وطبول لا نسمعها وهي سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى السخافة اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين
لجواز ان يكون السخاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا يتفرق ويتلاشى ومع ذلك فلا يرى بالجملة ان اردتم باللطافة السخافة
فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء صغيرة
فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه يتشكل بسهولة شكلها باي شكل شاءت فلذلك
قال كيف ما نقض عليها القادر المختار مع لطافتها وفيها قوة عظيمة فان القوة لا يتعلق بالقوام في الرقة والغلظ و
بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ونرى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ولا يصدر
ان يستند الى غلظ القوام ونرى الحيوانات تختلف في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الحية والاسد مع
قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر
فهي النفوس الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله ان ملك الجبال وملك
الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون وورد انه
غير مناسب لان الكروبيين الملائكة المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشيء اصلا لا لتدبير
الاجسام ولا لغيرها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة
المجردة المفارقة عن الابدان تتعلق بجيرة من المفارقة لها نوعا من التعلق ويعاونها على الخير والسداد وهي الجن الخيرة ومنها ما تعلق
بالشريرة ويعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور والاشياء والكائنات

الموقف الخامس

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم

وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ

المرصد الاول في الذات

وفيه مقاصد ثلثة

المقصد الاول في اثبات الصانع

وفيه مسالك للمتكلمين والحكماء

قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الواجب بكل واحد منهما اما بامكانه
او بحدوثه بناء على علة الحاجة اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا
فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهو طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه
حيث قال لا احب الافلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث
فله محدث كما تشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر
مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محتاجة
الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشترك وهو الحدوث اي بان الحادث قد اتصف
بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر
كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من
الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسمانيا او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة
بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس
مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فان تبدل هذه الاحوال الطارية على النطفة
من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال بالضرورة ولا عن مؤثر لا شعور له
لانها افعال تعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك
والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير
الرابع الاستدلال بامكان الاعراض منقبة الى الخليل كما استدل موسى عليه السلام حيث قال ربنا
الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة المنوطة
به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص
كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة
نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم
اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاولان باطلان لما مر في مرصد
العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثالث وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل
يرجع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال بما هو المشهود ان المتكلمين استدلوا بآثار
خصوصيات الاثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع

الوقت معنى مجموع الاجزاء وجميع الاجزاء ان مجموع الاجزاء يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية دون الجميع فانه لم يعتبر فيه ذلك

لا موجبة لها على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل لان كل واحد من الاجزاء المتقدم على
الماهية ومجموعها ليس متقدما بل نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلا نجوز ان يكون
جزءه قوله لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك مم ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء
بالفاعل او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء
منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا للكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى
صادر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الآخر لم يحصل الماهية
المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا
الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن
لاحتياجه الى جزء الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا للكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل
الكل فاعلا مستقلا فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتيب زماني كالسرير مثلا اما
تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة
المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول هو
النقض انما يتوجه لو ادعينا ان الكل يكون كل جزء منه ممكن بكامر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل
الكل فاعلا للكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا
المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا للكل جزء منه اذا كان
آحاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه للممتنع
انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الاثر اعني العلة التامة على ما نقول
كيف يجب علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علة اي علة الجزء لا يكون خارجة
عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة مجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز
ان يكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال او ما هو داخل فيه
فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء نفرض علة في تلك السلسلة
فان علة اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح سف ولك ان تتمسك في ابطال عليته الجزء بهذا
ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل
عند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتاخر يوجد علته التامة ويكون مجموع
هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه
للمسلك الرابع وهو ما وقعنا الكتخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب
لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشذ شيء من اجزائه الممكنة

للكل غير العلة المستقلة صح

ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات
الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب
وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا
المسلك طرح لمؤنة تعلق بكلفة في المسلك الاول وهي بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه
عليه من الاسولة والاجوبة عنها فانها تسقط ههنا كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين
يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند ابدا او انتهى الى
فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه
الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت ان الامكان يحوج وهي لا تكون
نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدم على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه بعينه هو
ولا يكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو
يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع
بل لبعضه فقط فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع
نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذا هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات هو واجب لذاته وهو المطلوب
ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول
المجموع حيث يتصور التناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي
وتناهي الممكنات موقوف على وجود الواجب فاثباته اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات
مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها
بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع
آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد من غير المتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار
الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن متسلسلا الى غير النهاية بان يكون
كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد تقف عنده وان اردت
الكل المجموعي فلا نم انه موجود اذ ليس فيه سوى هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزءه اعتباري لا يكون
موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الكل الهيئة
الاجتماعية [illegible] مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود
الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا
لا نم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون لكل واحد من تلك

الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند شي من اجزائه الا اليه او الى ما صدر
عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة شي منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اي
بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد
المستقل اذ لو لم يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده
من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا الا بوجه
الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم
اخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى
اجزائه والنحو الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم كل واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا
الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شي منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا
كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج
سوى الممكن والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون
خلفا لا دليلا على تقدير نقيض المط لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود
في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيثبت حقيقته قلت
نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المط ولذلك يعد مع ذلك مطلوبا وهذا المسلك غير محتاج
الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك الثاني
لوحظ فيه حال وجوده بالقياس اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب بذاته
لم يوجد واجب بغيره اي ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود في
الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد
كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اي
بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظ لانه واحاده باسرها ممكنة ولا بالغير لما
عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته
والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا
فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تعلم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه
الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث
الدور والتسلسل وقريب منه بل كانه تقرير اخر له المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره
ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظ ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان
الشي ما لم يوجد لم يوجد غيره فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شي اصلا لان الممكن وان كان متعددا

لا يستقل بوجوده ولا ايجاده اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك
اخصر المسالك واظهرها وقد ذكر ههنا اي في بيان اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها
الامام الرازي ثم اجاب عنها لكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوخذ منها في كل
مسئلة يراد فيها مذهبان متقابلان فيورد دليلهما ثم يرد دليلا منهما من الخلل ثم يبطل كل واحد منهما
بدليل الاخر فيلزم نفي الحق المشترك وحلها اجمالا منع القدح في دليل الطرف الضعيف
من المذهبين او في دليليهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليليهما معا اذ قد يكون
دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليليهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولنذكر منها اي من
تلك الشبه مع اجوبتها عدة لنطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا
لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان
الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلولا لماهيته لامتناع
كونه معلولا للغير فحينئذ تتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو مح كما سلف والجواب ان وجوده
نفسه فنمنع الاشتراك في الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني
مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وكذلك
كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه وهو معلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود
كتقدم القابلية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان
العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي والتسلسل
وكلاهما محال والجواب انا لا نسلم ان العالم قديم وقد ضعفت دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا
لكان عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم
الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان
يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث
حادث والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند الى
عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في
الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات
كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها واضافتها اليها فيكون تغيرا في امور
اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سياتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشا
للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق

وعليك بعد الاستدلال بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توفق من امثاله الابا عن حصرها نحو حاتم
للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة
الى جعلها مسئلة براسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى
واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة
لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجد سواها
احتاجوا في ذلك الى وجوه تقرر هذا الاصل ولو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل
ولو لم يكن ابديا لما كان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما لفاعل وهو ايضا باطل لان العدم
نفي محض ممتنع كونه بالفاعل واما لطريان ضده وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى
من انعدامه بالضد واما لزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض شرط
قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل وبطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع
والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله والمتكلمون احتجوا بوجوه تقرر عليه اي على كون الصانع
ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا وعنه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا
المط بعد بيان كونه واجبا غني فلا نطول به الكتاب كما طول الامام كتابه على ما اشرنا اليه ومنه يعلم
المقصد الثاني في ان ذاته تعالى مخالف لساير الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال وقالوا المخالفة
بينه وبينها للذات المخصوصة لا لامر زايد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما
قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء
والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو
المثل المشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم
والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما
عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي موجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية قالوا
ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي المشاركة في اخص صفات النفس
دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب
وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات
كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز
بالحقيقة الى القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات مذهب الحق انه لو شاركه
غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المشاركين في تمام الماهية لابد

ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يتمايزا به هويتهما ويتعددا ولا يتكثر ان غاية الاشتراك على غاية الامتياز
فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات
مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات ينقسم الى
الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نجزم بالذات مع التردد في
الخصوصيات من الواجبية والجوهرية والعرضية قياسا على الوجود وايضا فهو ان المعلوم
ذات واما صفة حصر عقلي ولولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك
مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين عرضي
للذوات المخصوصة المخالفة الحقايق على ان ما قالوه من ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها
في اللوازم وهو غير معقول وما قلتم من الحكم بالعكس وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق
بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي
يسمى ذات الموضوع وقد بينت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون
جزءا وقد يكون عارضا لها فمن لم يتنبه للتمايز والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وغلط
اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فان تنبهت له اي لهذا الاشتباه
ووقعت على حاله وكنت ذا قلب يقظان اي متيقظ غيور على حرمه التي هي نتائج فكره انحلت
عليك تلك الشبه وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اي من تلك الشبه
قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق
عليه الوجود ولهذا جاز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقيقة افراده المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود
امرا واحدا مشتركا مجزوما والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود
زايد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي نعقل الماهية دون الوجود كما في
المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزايد مفهومه لا حقيقته ومنها
الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا
لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه
فانه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زايد وبعضه نفس الماهية كما مرت الاشارة اليه
في مباحث الوحدة ومنها الصفات زايدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم
و القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا وهو عين الذات ولا شبهة في استحالته قلنا ما صدق
اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحد واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم
على حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فليكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه

ان الاله عند المتكلمين مجموع ذوات فان الصفات اعيان زايدة موجودة قائمة بذات الحق وبالمجموع تكون الها فاين التوحيد الذي يزعمونه وكذلك العقلاء القلائل الاله عندهم مجموع نسب فان الواحد انسب عندهم فانهم يصفونه بالعلم والحياة والارادة والابتهاج فكيف له التوحيد فسبحانه حكمه

نقل من الحكماء وانهم قالوا ان ذاته هو وجوده المشترك بين جميع الموجودات وممتاز عن غيره بقيد سلبي هو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك ومعنى هذا الكلام نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع وممتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس بمبدأ عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زايد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود وممتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا ابطاله ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى بطلانه واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زايد على حقيقته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث مثل هو زايد عارض لماهيته او ليس بزايد **المقصد الثالث** في ان وجوده نفس حقيقته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة فلا حاجة فلا معنى للاعادة **المرصد الثاني** في تنزيهه تعالى وهي صفات السلبية وفيه مقاصد سبعة **المقصد الاول** انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في جهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعاينونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والنزاع مع هذا القائل راجع الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا على ان لا قديم سوى الله وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب الممكن وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي

الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها وحينئذ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين مطلقا وهو باطل بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون حينئذ جزءا لا يتجزأ وهو اخس الاشياء تعالى عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر ان التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلزم ان يكون الانسان الواحد علماء قادرين احياء وهذا ينقض دليله بان الانسان الواحد يجد انه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يلزم التركيب حجج الخصم على اثبات الجهة والمكان له وجوه خمسة الاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في الضرورة اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يكون مشتركا بين افراده المتفاوتة في المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوص والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت انما يلزم هذا اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي موجودة كذلك وايضا قال عدو بما يستعان في تصوره ولم يحتج قيل ونحو ذلك عليه لان الاستدلال موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف

الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني ان كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو
الى الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان
منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وهو فانه انما
لا يعمل في المحسوسات لكنه قد يشتبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم
او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو
انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود
ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي
الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا لذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى محل لا يلزم منه كونه متحيزا
تبعا وقد بينا في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات فايجب بداهة هو معنى القيام
هو التحيز تبعا فيكون متحيزا اصالة وجوابه ان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال
بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء
ربك والملك صفا صفا وان الذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة
والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض
ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة
وفي رواية في ليلة الجمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر عليه السلام وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران
يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة
كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله
الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فيقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله
قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال
فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع
عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه او سلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه
فقس سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه
في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه تعالى بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول
بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل
التمثيل وخص الليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف

عماطل

عما ظن انها معتقده من الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على
انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي
ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها المقصد
الثاني انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية
اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم
على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة
قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من بالغ وقال انه على صورة انسان
فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول
المبطلين المعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم
تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضد
او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته الى الكل
الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون
متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بها دون سائر
الاجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف
بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما ثبت بالبديهة
والثاني محال لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث
دالة على كونه جسما والجواب الجواب المقصد الثالث انه ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر
فقوله انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكماء فلانه
ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته
ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله
والواجب مستغن عن جميع ما عداه المقصد الرابع في انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده
وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه
مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا تعرف للعقلاء فيه خلافا
وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار
حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني
بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور بدونه والآني والتغير الدفعي متعلق بالآن

الذي هو ظرف الزمان فلا تعرف عند اصحابنا لا يتعلق به بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل
مع حصوله اما انه زماني وانه واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به
متجدد ولا يتصور في القديم اي تقدير الزمان به لامتناع تجدده للقديم تنبيه على ما يتضمنه هذا
الاصل الذي مهدناه آنفا يحصل بما ذكرنا انه تعالى قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو
رأينا والزماني كما سواه تقدم الباري سبحانه على كونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم
كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي [illegible] عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في ازمنة والا كان تعالى زمانيا بل هو
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان
والا لزم ان يكون الباري تعالى اي ذكرنا من انه ليس في زمان يبطل العذر في ورود الكلام
الازلي بصيغة الماضي والوقوعي المستقبل الواقع في الازل كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك
لان الازل لم يكن زمانيا لا حاضرا ولا غائبا فكان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على سوية
الا ان حكمته اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط
ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثالها اذ لم يكن ارسال
لم يكن ماضيا قبل الازل ومنها [illegible] ومنها انا اذا قلنا كان
الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع
في تلك الازمنة بل المراد انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه
لو ثبت وجود مجردات غيره تعالى لم يكن لها ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالنسبة
اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه
الزمان المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما عرفت فيما تقدم لك في الموقف الثاني
من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول
على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في
الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني لذاته ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول
بالغير والاحتياج اليه تعالى الى المحل لذاته فان الاستغناء بعدم الاحتياج فلا يوجد منهما ولزم
منه مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان انقسم
لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وان لم يقبل الانقسام كان كالجوهر الفرد كان الواجب
احقر الاشياء تعالى عن ذلك وايضا لو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول
لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يكون

الحكم

الجسم بعد حلوله في البقعة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم يعترف به وبما يحتج عليه بان معنى
الحلول في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول
مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز
هناك تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من
خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول
طوائف ثلثة الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما هو المقصود فقال
وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفة فيه و
كل من ذلك اما ببدنه او ببدن عيسى عليه السلام او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك فلا
ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وتكريما
كما سمى ابراهيم خليلا اتخذه تشريفا احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاول باطلة لما بينا من امتناع
الاتحاد وهو الحلول والسابع باطل لما بينا انه لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا الكلام اجمالي وانما
تفصيل مذهبهم فنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزمه ان يشير هنا الى الملل والنحل اشارة وجيزة
لكنه بعد اتمام الكتاب راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاطالة الطائفة الثانية النصيرية
والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور
الشيطان بصورة الانسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبريل كان يظهر بصورة
دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم
وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا
عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول
والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى خص بعض اوليائه بخوارق عادات
كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد والضبط ما ذكرناه في
قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في
دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته
حادث فلا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع لكون التوارد بالنفي والاثبات
من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد فيقال له
متجدد ولا يقال له حادث فلهذا قسم الاول الاحوال وقد جوزوا تجدد ما في ذاته تعالى الا ابو الحسين من
المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام

في نهاية العقول اختلف المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية
والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته وهي المعاني الاضافات اي النسب
ويجوز تجددها بالاتفاق من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث
السلوب فانه لا يستحيل اتصاف الباري تعالى بها ممتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها واما الجائز فانه موجود مع كل حادث ويزول
عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذي
ذكرناه فقد اختلف في كونه محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من
العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث سوى صفات الكمال قائم به اي
يجوز ان يتقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاد
للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قول كن يخلق هذا القول والارادة
في ذاته وهو مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول
على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته [redacted] يسمى حادثا
وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة
الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم
الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم يكن لازمة
بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول و
بعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له
وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات
فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت
قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة
بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية
بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به
اي بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم
فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيستلزم صحة
وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته كلها صفات كمال فخلوه عنها نقص
والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا لكان خاليا عنه قبل حدوثه

الثالث منها انه لا يتاثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به
ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية
الصحة اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا
شبهة والمحال هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان
يغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فان احدهما غير الآخر
وايضا ما ذكرتموه منقوض بالقدرة لو تم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه موصوف
في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال
فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال
القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير
لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما
اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني
ان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل
لاحق منها مشروط بالسابق عليه قياسا على الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينفك عن الكمال الا
له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم خلوه عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن
كل واحد منها فانما لامتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو
عن [redacted] كمال يمكن بقاؤه واما انه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم ح فقد كمالات غير
متناهية [redacted] مكان مبتدا اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال
بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا المقصور رسنا فيه برهان التطبيق على
راي المتكلم كما يشير اليه [redacted] المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انه ان اردت
بتاثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته
هو سوى هذا فيكون قولك انه لا يتاثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت
ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة
تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصوله
في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل
الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال
لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث وهذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا

الثانية صفاته حادثة فالذات لا تخلو عن الحوادث فهو حادث والملازمة والاول من هذه
المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت
الثاني وانه تعالى حدث له صفات احتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث
هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي مجرد
ذلك المتعلق اضافة من الاضافات يجوز تجددها وتغيرها اما الكلام عندنا فمعنى قديم قائم
بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل هو يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة
الثاني المصحح للقيام اما صفة هي وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا
للمؤثر في الحكم فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة قلنا المصحح للقيام هو حقيقة
الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه صار خالقا
للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت
الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته وان انكروه باللسان فانهم
قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية
والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة
اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى فهم
قد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير
محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق
العالمية والمريدية والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه
والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما فانهما اضافات لا وجود
لها تنبيه على ضابطة ينتفع بها في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالسواد
والبياض والوجود والحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية
ومن عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم
الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق
العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون و

والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف و
نظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها
المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكماله تعالى في ذاته التي هو ذلك ضروري يشهد
بها الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته والجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك بل هي
سبب للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم
قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكه مماثل لادراكنا بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم
هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة المقصد الثامن
في توحيده تعالى افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين
اما الحكماء فقالوا لو تعدد وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك بوجهين الاول لو وجد
واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام
الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل منهما [illegible] فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل
منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو
اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ هو نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي
بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم
مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا
لئلا يلزم التركيب وانما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم
الثاني من الوجهين ان الوجوب الذي هو عين ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع
التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فلانه لولاه فاما ان يستلزم
ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره اي تأخر الوجوب [illegible] عن
التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الواجب
يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز ح الانفكاك
بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما بالجملة فيجوز الوجوب بلا تعين
وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك المتعين الموجود
واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا يتحقق
كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلظهور
ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا

بل يمنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال
لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب
والامتناع والاحتياج يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذن يلزم
وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بين من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة
ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال فحينئذ اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما
فيلزم عجزهما معا لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع عن وقوع مراد كل منهما
هو حصول مراد الاخر لا قادريته عليه واذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف
وايضا فاذا فرض تعلق ارادتهما في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا
واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا عليه فلا يكون الها واما الثاني
وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو لو ذاته ممكن
تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق
قدرة الاخر وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هذا خلف لانه خلاف المفروض وقد
يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف
في هذه المسألة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون
الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد
او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية
فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل واحد
منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا معنى غير ما هو
المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا
بمعنى انه لا يوجد خيرا كثيرا او شرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب
شره على خيره كما ينبئ عليه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو
المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم تجويزا للمنع والتنزل عنه يقال هم الخير
ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات

فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فنقول من خاطبتهم بخطابه احسن من ذلك بل اكثر
اقناعا **المرصد الرابع** في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في
اثبات الصفات للتنبيه على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهب الاشاعرة ومن
تابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد
بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بصير حي بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها
اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا ساير
الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها
ومنهم من لم يجوز خلوه منها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة من مباحثها
احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو
قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة
كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده
هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك
ساير الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف فالخصم اي النافي
كما وقع في كلام الامدي قائل ومعترف بان جلالة تقتضي الصفات شاهدا او غائبا فان القدرة
في الشاهد لا تتصور بدونها لا تجامعها بخلافها في الغائب والارادة فيه للتخصيص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس
اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت
فيه تعلقات هي العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها حتى يصح القياس بالكلية
الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على
طريقة الاخبار الله الواجب العالم القادر الحي الى ساير الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان
حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسها وبالجملة
الجزئية قطعا تعين الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم
العالم والقادر وتغايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا
المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو نقلوا الى مفهوم الوصف والذات
بحقيقتهما معا وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الاخر اي الذات عليها حصل
منه زيادة الوصف على الذات ولكن انى لك المقصود الا بالاصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث
لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كان علما ككان العلم نفس القدرة فكان المفهوم

من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعي انها
عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على
تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتها ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو
الثاني دون الاول فقط انما يدل الوجهين على عدم الفرق بين مفهوم الشي وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون
صفة الشي عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام
مخيل لا يمكن ان يصدق كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على
بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان
ذاته مؤثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول
نتايجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة
لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نم بطلانه وقد تقدم
ابطاله والجواب لا نم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول اما تركنا اثبات
القدماء كفر به كفرت النصارى والجواب انا ما لم نقل ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات
واحدة وصفات قديمة الثاني انه عالمية بذاته واجبة فلا يحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عند مثبتي
تعلقات الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فحكم بالنصب على جواب الذي عليها بانها واجبة والحاصل
ان العلم صفة قائمة بذاته وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة
معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع
استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بينها وانهم نحن
نجوزه وانتم لا تجوزونه وان ادعيتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظ فان الصفة محتاجة
محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام
صفة زايدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب
ان اردتم بالاستكمال بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه
وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهم ثم بينوا لزومه لما ادعيناه ثم تلخصه
ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو

الثاني

الثاني لا الاول لكن يجب ان يتعالى باشره به في صفة القدرة مثلا ان كان بطريقة واختيار لزم محذور ان التسلسل في
صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا بالعكس الى المختار
مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيره نقصان مشكل المقصد الثاني
في قدرته وهو يحاول بالاول في انه قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شي منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا
له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه
بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه واشار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا
اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده
الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم
اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول
وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور
وان استند فاما ان لا ينتهي الى القديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون موجبا
ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محض
وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث
سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث
الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول للضرورة والثاني لما علم
من ان الممكن الحادث يحتاج الى مؤثر والثالث لما مر في مباحث التسلسل والرابع لان الموجب التام يلزمه
اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال بداهة ولزوم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجوده لذلك
الحادث معه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله وقيل هذا الدليل ينبغي ان يدفع الاحتياج الى اثبات
حدوث العالم وقد بقدر المص ان شيت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري موجبا
بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل ظاهرا اما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم
يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث فيلزم التخلف عن الموجب التام وذلك
الشرط الحادث يتوقف ايضا على آخر حادث ويتسلسل اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شيت قلت انما يتم باحد امرين

للاعلى ان بين حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته اذ لو لا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا
قديم مجرد ليس بجسم ولا جسمانى ثم يصدر عنه الحوادث بحسب اراداته المختلفة فلا يلزم من ابطال العادين قدم الحادث
وان يبين مع ذلك انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع
كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث
ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق اذ اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بل انما يكون الحادث صادرا عنه بلا شرط او بشرط قديم
فيلزم امتناع التخلف عن الموجب العام كما عرفت الثانى من الطريقين ان يبين ان الحادث اليومى لا يستند
الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز
ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا للوجود الى الحادث اليومى على مادة قابلة بواسطة استعدادات متعاقبة
مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل فى الامور المتعاقبة اذا لم تكن مجتمعة
وزعموا ان الحركة الدائمة هى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار
استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبدأ القديم
واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى موجبا لكان الحادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة
قديما هذا خلف فقد تم الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول فى ذلك الطريقان لا يتم ايضا
الا بالطريق الاول اذ لو جاز قيام ما سوى ذاته وصفاته التى لا ابتداء لها به لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن
المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثانى فلجواز استناد الحوادث
الى الموجب بتعاقب حوادث لا ابتداء لها فليس يلزم على شىء من ذلك تخلف الاثر عن الموجب التام لان موثره اما
مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام فى المؤثرية لتوقف تاثيره على شرائط حادثة غير متناهية قائمة
بذاته به وانت بعد احاطتك لما تقدم من المباحث خليق ان يسهل عليك سلوك ابطال الامور المذكورة اعنى اثبات
حدوث ما سوى الله تعالى فيما مر من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص
بالاجسام مع نفى المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقى
الصحيح المحكم وعلى الحكاية تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله الاول لانه الذى عليه تعولون
وبه تصولون وتبرزون فى بيان انه لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين مع
كتخصيص الجسم بشكل معين مع لون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما ان يكون لا لمرجح وذا
فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما عرفت القائل بقادرية واثر يسد
باب اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر
مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب تعالى ذاته وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وسوء طلان لان العالم حادث

حادث اتفاقا وخصوصا على رايكم واما لا لذاتها فتحتاج فى تعلقها الى المرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب
الفعل واللازم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل فى المرجحات والى مع
نحاذان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا لامر خارج فليس يحتاج تعلق الارادة باحد المقدورين
الى داع كما بينا فى طريق الهارب وقدحى العطشان فحكمه اول فيستغنى الممكن عن المرجح فلا يلزم من ترجيح
القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجيح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح المؤثر فاذ
بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجيح بلا
مرجح اى بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اى من صحة الاول صحة الثانى الا ترى ان بديهة
العقل حاكمة بامتناع الثانى بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك
بامتناع الاول ومن ثمة ترى جمعا جوزوه وربما يختار ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعى
اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا الحاجة ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه
مما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر فكذا ما يلزم قدم الاثر
قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك فى الموجب القديم اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء
واما القادر الذى هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت الذى وجد الحادث فيه دون
غيره بلا سبب مخصص لذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة
الا ترى ان كل واحد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو
توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا الوجه بيان لم يبق ثابتا
الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث
المعين والحادثة فى وقت معين والى التغير فى صفاته تعالى محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب
فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده فى صورة السؤال فقال فاذا كان قدرته وارادته
متعلقة بهذا الطرف فى الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت
فاى فرق يكون بين الموجب والمختار قلنا الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ويجب هذا الطرف بوجوب بشرط تعلق
القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى كما فى الموجب بالذات ولا الممتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره فى احدهما ويمتنع فى الاخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل
عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة وزوال الموانع
كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل
فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرائط التاثير فى القادر من جهة التغير لكنهم قالوا ذلك

البتة انما يتصور اذا كان شرايط تاثير الموثر منفصلة عنه واما الذي يكون جميع ما سواه فان ذاته لمتنع
عليه المعنى وكذا اثره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره
المتفرع على ذلك التعلق وان سلم بتلك الوجه بالتناهي وسواء قبل القدرة نسبتها الى الوجود والعدم
سواء فانها لو تعلقت بها ضرط كانت اخا بالاقرب والعدم عنه مقدور لانه لا يصلح اثرا
لكونه نفيا صرفا فالمستند الى شي اوحد لا يكون الا الوجود ايضا مقدور وانما قدرته اصلا قلنا لا نم ان
العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى
وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا للقادر فلم لا يجوز ان لا يفعل قوله ان لم يشأ لم يفعل الا ان شاء
فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى اسناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم
يوجد الفعل [illegible] قيل [illegible] ان نفعل فعل ما ان نشاء ان لا يفعل لم يفعل لان
اسناد العدم الى مشية القادر [illegible] في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فرع
على اثبات القدرة [illegible] اعني ان يكون صفة زايدة على الذات قائمة بها كالاولى ان القدرة العا
بذاته لو قيل به والا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة
اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم
الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا
اذ المقدور حدوث القدرة العالمة به فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى لا نهاية وهو
ايضا محال الثاني انها صفة واحدة والا استندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على المقصد
الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة
كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور
البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدر الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر
غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى
مح مطلقا وقد سبق لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع و
عندك لا يتعدد [illegible] ضعفه بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه
نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات اذ اثر الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما
ثبت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه
صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته غير متناهية اي
ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ها هنا اذ القدرة
تحت في بحث الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فبمعنى اي بمعنى سلب التناهي عنه وهو انها لا تتناهى

بمعنى انها متى تعلقت لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالفعل بما وراء ذلك الحد وان كان كل
ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقها انما متناهية بالفعل لكنها غير متناهية بالقوة دائما وتلك الاحكام
الثلاثة التي [illegible] مطردة في الصفات كلها الا الكلام يعني ان كل واحدة من ساير الصفات قديم وغير
وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى ان التعلقات
اللامتناهية بتعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة و
على هذا فقس واعتبر في كل صفة بما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه
القدرة صفة زائدة على الذات لما مر من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يحتج المعتزلة على
نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله
بالعلة المشتركة ولا مشترك بينهما سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان علة عدم
الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان التعليل حكم وا
وقد علمتموه بكون الشي [illegible] الى غيره كما حققتم الرؤية [illegible] بالعلة عندكم [illegible]
المرئيات [illegible] اشتراك المختلفات في لازم ولهذا يقول لا يجوز اشتراك [illegible]
في صفة غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتهما فلا يتعدى الحكم الى القديم
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا تلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في
نفسها الثاني القدرة والشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا فان الغايبان كانت القدرتان متماثلتين
احدى القدر التي في الشاهد يلزم ان يصلح قدرة الغايب لخلق الاجسام كنظيرتها والا يلزم كون مخالفتها
اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر الثالث في ان قدرته تعالى
تعم ساير الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته
الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها [illegible]
على ما ذهب اليه المخالف من ان المعدوم ليس بشي وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص مطلقا
فلا يتصور اختلاف نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة حيث ان المعدوم
لا مادة له خلافا للحكماء والا امتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقول
الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون بعض المعدومات الثابتة المتميزة مما يمتنع تعلق
القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر فعلى التقدير لا يكون
نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء [illegible] لابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر
المفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار

اذ مع تماثلها جاز ان يكون في تلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها و
اعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق
متعددة كما سنطلعك عليه الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه
اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما مر بيانه
والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته قد زيفناه الفرقة
الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات لما في
عالمنا هذا الدون اي الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما
مع مواصلتها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات
واظهر كما يشاهد من اختلاف الفصول الاربعة وما يحدث فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة
قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة
والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توأمين احدهما
في غاية السعادة والآخر غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت
في وقت الولادة لان التفاوت بمقدار درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم
وايضا اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في
الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما ادعيتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان
الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او يابسة او نهارية
وجعل درجة اخرى باردة ومظلمة او ليلية لاختصاصها بها وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب
وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض البروج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي
يدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة لم ترد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل
الاحكام التي يدعونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط وحركته بسيطة متشابهة
في انفسها فالحركات المختلفة المتشابهة والمرصودة منها تقتضي حركات مختلفة على اوضاع
متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا
بطلت الهيئة بطل الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المختلفة بلا ... ولا
وقوف ولا رجوع كيف يثبت لنا احكام مترتبة عليها ثم يقال الافلاك وان كانت بسيطة
متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المخالفة في الطبائع فالحق في تلك الاحكام
ليس تعيين البروج المتوافقة الطبيعة بل بعض كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها و
مسامتتها وعدمها فان الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة كما تماس الثوابت

المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت بعض من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رايهم
الى ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية مختلفة بالزيادة تحاذيها في البروج المختلفة الكواكب كل
واحد منهم فان قلت البروج المعتبرة وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب
مختلفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة
بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحكام من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل
كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير
فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام كلها الفرقة الثالثة الثنوية

الثالثة الثنوية

ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر
تفصيله والجواب انا ملتزم الثاني فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا نطلق لفظ الشرير
عليه كما لا يطلق لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لها لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون
الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك معصية ... على الغالب على فعله او اي دابه
وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه
قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزهه عنه
والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل
بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينافي القدرة عليه الفرقة
الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او
معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل عليهما معا وبين منهما والكل منزه عنه والجواب
انها اي ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره عنا بحسب مصالحنا
ومفاسدنا واما فعله فهو منزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه ما هو مثل فعل العبد مجردا
عنها فان الاختلاف في العوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما يصدر عنه
من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بتلك
الاعتبارات المذكورة واجاب عنه بقوله وسواء في ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله
المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث
انما يلزم ذلك اذا كان الفعل من شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة
الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد
بحركة فيه واراد العبد عدمه فاما ان لزم وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان
او وقوع احدهما فلا مرجح للآخر على اراده وللعبد خلافه فلا يقال يقع مقدور الله تعالى لان قدرته

اى العلم صفة ينجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يعتبر تغير المعلوم كما لا يعتبر المرآة بتغير الصور شرح مقاصد فى الرؤية

نعم من قدرة العبد فلا يتصور منهما اعتقاد وحده كما يتصور فى قدرتى العبد لانا نقول يجوز حينئذ كون قدرته تعالى متعلقة
بعين هذا المقدور ولا يلزم من هذا المقدور وجمعهما فى هذا المقدور سواء قضينا به او لم نقض والجواب انه مبنى على
تأثير قدرة العبد فى الحادث وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تأثيرها فيها وبهما فى هذا المقدور ممنوع
بل الله تعالى اقدر على ما من العبد فما اثر قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه على ما يلزم من ذلك امتناع قدرته تعالى بالكلية
نعم بينهما فرق صحيح وذلك فى الاولوية دون المعيّنة **المقصد** الثالث فى علمه تعالى وفيه
مباحث البحث الاول فى اثباته وهو متفق عليه بين الحكماء والمليين الا شرذمة من قدماء الفلاسفة
لا يعتد بهم وبمقالتهم لكن المسلك فى اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول
ان افعاله متقنة اى محكمة خالية عن وجوه الخلل ومشتملة على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن
فهو عالم اما الاولى اى ان افعاله متقنة فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات
سيما اذا تأمل فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويطلعك على
ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كتبت عليها المجلدات واما الثانية فهو
ان من كان فعله متقنا كان عالما فضرورى وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة
يدل على معان دقيقة فانه يعلم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام
من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن الذى اوجدتم بالمواضع المصالح من جميع الوجوه
ممنوع وان اردتم به من اذ لا شىء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مضرة ويتضمن
خللا ولكن نصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم
اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينفع وينتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كالحر فى النار والتبريد بالماء او
امر اتفاقى فنقول لنا ما هو كيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه ينتقض دليلكم على ان الله عالم منقوض
بفعل النحل تلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطرة واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث
والمربع والمخمس ولا يقع بينها اى بين المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المضلعات
وهذا الذى ذكرناه مما لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها
سُدى ولحمة على تناسب هندسى بلا آلة مع انه لا علم لها بما يصدر عنها وما يتضمن من الحكم فالجواب
عن الاول انا نريد بالمتقن ما فيه من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذى تحير فيه العقول ولا تهتدى
الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا فى مثال الكتابة
والخطاب اذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن خلل واشتماله على كمال الحال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه
او يتكلم افصح منه لم يدل على علمه والجواب عن الثانى انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما تفعله
لجواز ان يخلق الله فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حال الفعل الا ما هو مبدأ لذلك الفعل

المسلك الثانى

المسلك الثانى انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور
ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند
المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشىء
حكم مثله فلا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل
من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثيره عنه واما من جعل النوم ضد القدرة
فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم فى اثبات علمه ايضا مسلكان الاول انه مجرد اى ليس جسما ولا
جسمانيا كما مر فى التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد بينا فيما سلف على المقدمتين
الثانى انه يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الحقيقة المجردة
المجردة عن العلائق المادية للشىء المجرد العاقل بذاته وهو حاصل فى شأنه لان ذاته مجردة غير غائبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه اى لجميعها بواسطة او بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع
الكبرى كما اشار اليه بقوله كل مجرد عاقل للمعلومات الكلية وبرهانه الذى ذكروه قد مر ضعفه ويرد على
المسلك الثانى انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم ولو فسر بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقة ذلك ما لم يقم
عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من اين يلزم ان الحالة التى
نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذى ذكروه لا بد له من دليل سلمنا اى سلمنا ان حقيقة العلم
ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشىء عالما بنفسه
كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم
اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشىء العلم بجميع لوازمه
القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشىء علم لازمه القريب الذى هو معلوله [struck] واذا علم
هذا علم البعيد ايضا لانه معلول لها نعم يلزم ذلك اذا علم الشىء الذى هو علة وعلم انه علة اى للشىء الآخر
الذى هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فيعلم وجود المعلول
فظهر انكم ذكرتم بدل عليه انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم
الاخرى فعليكم بيان ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم **تنبيه** مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات
كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان
ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم ماهيته
المجردة كما استفيد من الاول وعلم بعلته كما استفيد من الثانى فعلم علما كليا فان المعلوم ماهيته
كذا اما وحدها كما فى المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما فى المسلك الثانى والماهية كلية وكونها معللة

بها

المسلك الثانى انه تعالى عالم بذاته واذا كان عالما بذاته كان عالما بجميع ما عداه ينتج ان الله تعالى عالم بجميع اما المقدمة الاولى فلان العلم عبارة عن حصول الماهية المجردة للشىء المجرد وذاته تعالى هويته مجردة حاصلة له فيكون عالما بذاته واما المقدمة الثانية فلانه ذاته تعالى مبدأ لما عداه وهو موجب له والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بالعلة العلم بخصوصياتها التى بسببها من العلة والمعلول

يجوز ان يكون شرط العلم حصول الماهية المغايرة كما فى الحواس

بالكلي ايضا ويتعدد الكلي بالكلي اذ ليس كثيرا ما يعدد الكل باعتبار فصل [illegible] بين جزئي واحد وبينها
تحقق على فهم نعم ان العلم التام بخصوصية المعلوم يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
بعينها بسيطا او غير بسيط واشار دعوى العلم بالجزئيات من حيث هي جزئية لا بشكل او يتغير
حقيقة الحقيقة فاعترض عليه بعض المحققين بان قال انهم صرحوا بان علمه بالزكاة [illegible] كلامهم
منها فان الجزئيات معقولة له كالكليات حيث [illegible] للمكونة علمه بها ايضا لكنهم [illegible]
[illegible] الى تخصيص القاعدة المعقلة [illegible] بنوا التحكم [illegible] ارباب العلوم الطبيعية
فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا ينبغي في العلوم اليقينية البحث
الثاني ان علمه يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها
تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات والعلم [illegible] للمفهومات [illegible] التنزه
[illegible] العلم [illegible] المقتضي [illegible] ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات
الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق شتى
الاولى من خالف في الدعوى بان الله لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين مما
كما ارادا القيود ونسبة الشيء الى نفسه محال لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو
صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات محكمة فان قيل تلك الصفة تقتضي
نسبتين بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين فلما هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة
اخرى بينها وبين العالم جميعا ممكنان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة
الاولى بين المذكورين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه ان كون العلم نسبة محضة
بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف في تحقق
النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك لاي علمنا بذواتنا
جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواجب الحق
الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه
كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان
نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب اذ تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا
الا الى جزء منه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت
ان لم يثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها
للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا
الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ نعلم

من المتن [illegible] الفلاسفة انهم انكروا كونه عالما وقالوا لو لا تعلم شيئا [illegible] السلب الكلي اذ لو علم شيئا
يعلم كونه عالما بذلك الشيء ولو علم كونه عالما بذلك الشيء لعلم نفسه لان [illegible] علم نفسه لما مر من المذهب الاول
واجاب عنه صاحب [illegible] منع الملازمة الاولى واسنده بانه لو لزم من علم احدنا بالشيء العلم بكونه عالما به للزم
منه العلم بكونه عالما بالعلم وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية اورد على [illegible]
بانا لا ندعي استحالة لزوم [illegible] واجاب عنه اولا بان العدول الى ان لا يكون [illegible] لان كلا منهما ممكن للواجب [illegible]
واجب وثانيا بان الواجب ان امتنع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا [illegible] الحكماء ان يعلم ذاته وان
انكر علمه بنفسه [illegible] على ان الواجب لا يعلم شيئا لان بطلان التالي [illegible] وهو ابطلنا ما ذكروه في ان البارئ
هو لا يعلم نفسه

على تقدير كونه عالما بالشيء انه تعلمه وذلك يقتضي علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى
لانا نقول لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والالزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهلم جرا فيلزم
من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعي لزوم امكان علمه بانه
عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة واللجاج ان يكون احد
عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المبينة بالدلائل القطعية لكن
لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم
الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع علمه تعالى بنفسه منعنا الملازمة وقلنا
الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن الفرض
وايضا قد مر بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء
الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا
للعلم بشيء آخر فتكون له بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية
هي العلم بالمعلومات التي لا يتناهي ذلك ح بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم الكثرة
في الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق
من قال انه لا يعلم غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه
لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو المعقول له اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا
لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين
الاول انه معقول من حيث انه غير متناه بمعنى ان المجموع من حيث هو مجموع يتميز عن غيره بوصف
اللاتناهي وهو معقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع
لكن الموصوف باللاتناهي لا ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولعل الحق ان يقال
المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه
فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا ننازع فيه لا حديث
ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثاني المعقول كل واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك
الاحاد ومن غيرها ولا نقض في غير كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل فلا يلزم من هذا
الجواب كون غير المتناهي معلوما له تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول عرض عليهم ايضا بانا
والحق ان نقول لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك

ووجوده في عين النفس منتقل من حال الى حال ثم قيل وان قيل ان العلم به يحصل بالفعل ولا يجب ان يكون العلم محصورا

وان امكن له علم بنفسه

وذلك لانكم تجعلون تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك انما يكثر الاضافات والتعلقات صح

الحظوظات مواقع العلم الذي بحث فيها عن الجسم الحوظي والجسم المخروطي كالسحل الحضر برقه المجسطي مواقع الطارق برهان علم الرقعي عليه بالاولاد ما كان عينه

٣٠١

انتفاء
او تعذر
ان
صح

جمهور الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات

تعلقه

ان لو كان تعلقه بتغيره وانفصاله عن غيره بالحدود والنهايات واته ثم لان وجوه التميز لا تنحصر
الجد الخامس منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم
مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل
وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام
الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالالات الجسمانية وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة
فانه يعلمها بلا محذور كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو
في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل
في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل لا يحتاج الى آلة جسمانية الا اذا كان العلم حصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد
واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه داخل
البلد الان اذا كان علمه بذلك مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه
دخل الان لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه
بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من العدم الى الوجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ما خوذ
من قول الحكماء علمه تعالى زماني اي ليس علمه زمانيا كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متغيرة
فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او
بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون فيه حال
وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال
معناه زمان حكمي بهذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمنا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي بهذا
فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه
لا يتصور في حقه حال ولا مستقبل ولا ماض فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية
وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء وليس فيها القريب

الى قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا
اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان ويكون وكان بل هي حاضرة في علمه او قاتها فهو
عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا
تحقق لها بالنسبة اليه وهل هذا العلم كونه ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض
الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك
الذي ذكره بعض المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول
ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم باحدهما غير العلم بالآخر لان اختلاف المتعلقين اي
المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه
سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما
وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت
مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول الغد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر
فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بحصول الغد علم من
هذين العلمين في ذلك اي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما ولهذا
لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا
ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل فيه مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها
على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به
قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوما
في زمان غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان
وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع
مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيصح تغاير العلمين ابتداء ويتمهد
ما قلناه وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع في اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع
جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير المتنافيان وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية و
المجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجها براسه ثم ان ابا الحسين بعد
ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري تعالى بحسب المتغيرات وزعم ان ذاته تقتضي

كونه عالما بالمعلومات بسيطة وفرعها فتحدث العلم بها عند وجودها وتزول عند زوالها فيحصل علم لم
يوجد علمه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال موجودات الحوادث وهو جهل تعالى عنه
السالبة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي الملتفي السلب الكلي
كما زعمه الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم انه علمه لان هذا العلم شيء من الاشيا مفهوم
من المفهومات فكذا علم علمه بعلمه لانه شيء واحد ويلزم التسلسل في الحوادث انه تسلسل في الاضافات
لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه تسلسل في الاضافات التي هي امور معدومة
لان العلم في قبيل الاضافة غير ممتنع كما مر بل نقول كما يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة
حقيقية والجواب انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فيما نقل عنهما فلا يلزم التسلسل لا يجوز
انفكاك العلم بالعلم عن العلم بالشيء العلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد
كما سلف في مباحث العلم من الموقف الاول والثالث في ان العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به لما مر من
زيادة الصفات على الاجمال والمخالف المعتزلة الوجوه الاول انه لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به
فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان
كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما او حدوثهما معا لان
المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم كان في جوابهم بهذا الازم عليكم في العالمية كانه اذا تعلق عالمية بشي
وتعلق بها عالمنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فما هو جوابكم في العالمية
فهو جوابنا في العلم فان قالوا انا لا نقول بهذا النقص عالمية انه تعلق الذات بالمعلوم كما نقول
تعلق العلم بالمعلوم قلنا اي بهذا التعلق من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انا لا نعلم
من الاشتراك في وجه التعلق وطريقة التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد تشترك في لازم واحد فان
قيل فالمثل يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فنحن نعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق اخر الى معرفة تماثلها
فذلك يتوصل به اليها والا توقف كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا نجب
الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم
ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين قد يكون ذلك الشيء مبدأ الحكم المختلف
الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة
غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء اخر والجواب ان التعدد في التعلقات وهي اضافية فيجوز
لا تناهيها واما ذات العلم فواحد الثالث منها لو لزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه
ايضا زائدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لا في علم واحد وله
تعلقات بمعلومات لا يتناهى من جملتها علمه الذي هو تعلقه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان

علم

فاعلم الكل فوجه على العلم اللازم بطلانه قلنا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة
بقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله انزله بعلمه ان الله عنده علم
الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيخص بما عدا
الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه المقصد الرابع في انه
حي هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدليل وقد اطلقوا ايضا اليه
الى عالم انه عالم الاشرف ماليها لهم معرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته
لا يناني في حقه تعالى اما عند الحكما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة في حقنا
اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان مرادنا المعنى ما لا بد من تصويره واقامة الدليل
عليه واما قوة يتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره
ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بهذين المعنيين في حقه تعالى فقالوا انه الحي بمعنى انه الحي فهو بعينه
وهو صفة عند الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة
العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه البدنية المشاكلة لذاته في اختصاص
بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه متوقف على اختصاصه بتلك الصفة
الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون
اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات
اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تخالف بحقيقتها سائر الذوات فهي تقتضي بمثلها الاختصاص
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم انه ليس حصول ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علم صحة العلم
اولى من جعله الى حصول ذلك الامر ابتداء نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس صحة
فعليه بالدليل المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحث ان للعقل في اثبات الارادة ولابد
منها من التصوير لها لانها يعتريها ويختصها بالخيرات ثم اختار الحكما ان ارادته هي نفس علمه بوجه
النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء
المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته هو علمه بما
في الفعل من ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل
ويسميه ابو الحسين الداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع
عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه

[illegible]

مريدا لامر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره
الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين
نسبتهما الى القدرة سواء لانه كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير ان
نسبتهما اي امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء
فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون
ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص ثم صفة والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما
والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع للوقوع اي العلم بوقوعه في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذا هو اي المخصص امر
يكون مغايرا للقدرة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المعنى
فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها
بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه
في وقت اخر فيعود الكلام فيها فلا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت
صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل
بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال
اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص صح ذلك الجانب في
ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اي لانا نقول
وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وهنا بحث وهو ان ارادة احد
الضدين ان كانت مغايرة للارادة الاخرى المتعلقة بالضد الاخر كان كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين
الجائز ان يقال ذلك لزم احد الارادتين ذات المريد فيمكن الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة
الاولى فلا فائدة بمعنى صحة الفعل والترك واذ لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة
لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر
ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل كما تشهد بصحته فتذكر ورعاية الحكماء لانا نمنع ان كل علم فهو تابع للوقوع وانما
ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب
لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما ادعوه في الباري تعالى والاصحاب جواب الحكماء يدعون الضرورة

في استواء

في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا ولان العلم فعليا لتحقق
الثاني ان ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة لكانت مستندة الى المحل والذي يعود اليه لاحتاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة
اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تبعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاته تعالى وكانه ماخوذ من قول الحكماء
انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض ويجب الاخر تعالى عن ان قيام الصفة
بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ظاهر البطلان لكنهم يدعون ان الارادة الحادثة المكتنفة
بالمكان الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد لتخصيص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين
يتم بعد الاستعداد والقبول ولا معنى للارادة الا الامر المخصص لذلك وللحوادث فلهذا انها
ان الارادة بهذا المعنى حادثة فيه بعد خروج عن تحقق الذات المقول بوجود المادة
القديمة واختصاص الحوادث بها وتجانسها على حسب استعدادها المتعاقبة الى غير النهاية لا الظاهر
انه تعالى وجد الاحد الذي لم يسمعوا فهو ان مخصص الكل يجب ان يكون حادثا
اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح من غير مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بانها
حادثة لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته
ونعرف بطلانه بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول
الحادثة بذاته مما تقدم بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه مريدا قال الامام الرازي
في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار او لا يكون نفس ذاته وحينئذ اما ان يكون
امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره والا ثبوتيا ولا بد له من علة لا محالة
فيكون اما معللا بذاته وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل بمعنى حادث اما قائم
به وهو قول الكرامية وموجود لا في محل وهو قول الجبائي وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بغيره
ولم يقل به احد اذ ثبت اليه وبطل الاول بانه تعالى قد يشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا
لانه غير مغلوب ويبطل الخامس بانه لا يعقل لحادث بقائه بذاته والسادس بانه يلزم عرض لا في
محل وان نسبته الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا
بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كذلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه
لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت **المقصد السادس** في انه تعالى سميع بصير السمع دل
عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر
الضروريات الدينية والقرآن والحديث مملوءان به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم
ضرورة فلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر

ومن جوز اتصافه بصفة يتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر الصمم والعمى وهما من صفات
النقص ومنع اتصافه بهما توجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات
الاولى انه تعالى حي وحيوته مثل حيوتنا في صحة الاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته تعالى
مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لكل ما صححته حيوتنا الا يرى انه يستحيل عليه الجهل والظن والشهوة
والنفرة مع صحتها علينا بشرط حياتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع لجواز ان يكون
تقابلهما تقابل العدم والملكة لما الحالية من خلوه عن السمع والبصر وعن ضديهما لجواز انتفاء القابلية ايا ولا
اتصاف فيه بهما مع انتفاء القابلية فلا يستقيم ما ذكرتم كما في مسئلة المتنازع فيها حسنا
المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو ممنوع بما قد تقدم من ان الجسم
خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه منزه عن النقائص كلها و
العمدة في اثباته الاجماع على انه منزه عن شوائب النقص مطلقا فلنقول على الاجماع
في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اتفقوا على انه سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفيهم هو بسائر
المقدمات كيف يحتج بالاجماع الدال على التنزه ان اثبتناه بالظواهر من الايات والاحاديث التي يدل على حجية
الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على الاجماع اذ يحتج على حجية
الاجماع الى جمعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء محتاج في اثباته الى ما هو
لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناه اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من قبل ذلك العلم
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك
بحجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه
تنبيه قد تقدم ان اصحاب العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اي السمع والبصر وسائر اخواتهما نوع من
العلم متعلق بالذي هو المدرك فقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة
بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو
الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء يزعمون ان السمع والبصر نوع من العلم بالمسموع
والمبصر عند حدوثهما فيكون ان حادث يتعلق بالعلم بالصفتين زائدتين على العلم فقد حصل للمسلمون
على انه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن
علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على علم
وكما قد يراد ذو اسف الاسلام فان وصفه بالسمع والبصر مستفاد من الشرع والعالم يوصف بالذوق
والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظرت ذلك من جنب العقل لم يجد له وجه سوى ما ذكر
سؤالا كان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها محالا لكن بالسمع الاولى ان يقال لم يرد

النقل

النقل فيهما ابتداء لكن عرفنا انهما لا يكونان بالالة المعروفة من اعترافا بعدم الوقوف على حقيقتهما
احتج على نفيهما عنه بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر
الاحساسات في تأثر الحاسة المذكور في حقه تعالى والجواب منع ذلك بل المعلوم انهما الاحساس
لنا لا مع انا لا نسلم ان حصولهما مشروط بالتأثر فلم يكونهما نفس ذلك التأثر او حصولهما ولئن
سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم يمنع في الغائب لذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره مشروطين بالتأثر ولا مستلزمين اياه الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل
ولا مسموع ولا مبصر غير معقول الجواب انه لا يلزم من عدم المتعلق في الازل
لا يستلزم انتفاء الصفة فيكون له سمعا وبصرا وان خلونا عن الادراك بالفعل فاذا وجد
استفاد بها اصلها في ذلك الوقت المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه
اجماع الانبياء عليهم السلام وتواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا
واخبر عن كذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق
الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وان الذي يقصد ان الله اياه اخبار منه عن كونه صادقا وهو
اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فان قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام
لله سبحانه به اي بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق
دعواه فانه يدل على صدقه قرينة الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقران الذي نعلم انه معجزة
خارجة عن قوة البشر ثم نعلم صدقه في الدعوى او هو لم يثبت كما اذا كانت المعجزة غير الكلام ثم ان
هنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله هو صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه
قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان
ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرنا اشار
المص بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه
حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول
ومنعوا الكبرى من القياس الثاني زعموا ان ترتبها بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها
كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الاخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما
وكذا يكون للحرف الاخر ايضا فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها من
الحروف التي لها اول زمان وجودها او لوجوده او اجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية

عند من يجعل العلم من مقولة الانفعال ١٢

والعلاقة

زمان صح

اطبقوا

بسواء

الحاسين

وانفسوا الحنابلة فزعموا ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم لم يعترفوا
بامتناع التجويز بقيام الحوادث به فقالوا ببعض القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس
الاول وقالت المعتزلة كلامه هو اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران
لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم
قدحوا في صغرى القياس الاول يعني ان كلامه موصوف بانه قديم والذي قالت المعتزلة لا ننكره
نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت امرا وراء
ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم
قائم بذاته ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات
بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه
في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى
قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير
اي ما ليس بمتغير وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى
النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى
النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه
فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي
المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الامر والخبر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم
انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وحاصل الصحيح لو ان المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي
هو مغاير للعبارات في الخبر والامر هو الارادة في فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما
اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل
كذلك موجودة في الخبر والامر مغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة المختلفة وليس يلزم على
ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وتحقيق لا معنى نفسي يدل عليه العبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه انه مدلول العبارات في الخروج الى العلم اللازم
بالمتكلم في الامر راجع الى ارادة المأمور وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير
الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام

الله تع

الله تع وهو منظوم من الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغيره فانا نحن
نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما عرفت وما نقوله نحن ونثبته من الكلام النفسي المغاير لسائر الصفات
فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه فصار محل النزاع نفيا واثباتا هو ثبوت المعنى النفسي
وانتفاؤه واما الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ
واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للادلة في غير محل النزاع وما دل على حدوث القرآن مطلقا اي من غير تقييد
بالمعنى او اللفظ يجب حمله على حدوث الالفاظ لئلا يكون حجة علينا ولا يجدي عليهم اي على المعتزلة
فائدة وحدوثه في القياس الثاني الا اذا منعوا علينا ثبوت المعنى الزائد على العلم والارادة [illegible]
المعنى الذي حصر القرآن في هذه الالفاظ والحروف الاتية لا سبيل لهم الى اقامة البرهان فلا حاجة لهم ايضا الى ذكر
الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي يذكرونها ليتضح عندك [illegible]
الحق فيه من النقول والمعقول اما المعقول فوجوه الاول الامر والنهي في الازل [illegible]
ذلك [illegible] فلو كان كلامه قديما لاستوى نسبته الى
جميع المتعلقات لانه لا يختص بحيث يكون كالعلم فان تعلقه بمتعلقاته ذاتي له [illegible]
ولذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح الشرعي صح كل فعل ان يؤمر به وان
ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا وهو ممتنع
في بعض الشيء كالعلم والقدرة وهو بعينه من العلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما
يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك الشيء اللازم ادعيتموه انما هو في الفاعل
كلام النفس [illegible] هو الطلب
وتحصيله وهو ممكن وليس بنفسه واما نفس الطلب [illegible] لانه لا يوجد
بدون من يطلب منه شيء والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض
من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها يتعلق ببعض المقدورات وهو ما يتعلق الارادة
بها دون بعض حال تعلق مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص [illegible]
ويلزم النسخ قلنا يتعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة [illegible]
خلافه على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر بقوله وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك
مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر
محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون قوله كن وهو قسم كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه
جزاء له ويكون حاصلا قبل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة فكلامه
الحدوث

اما الثاني فعن الارادة الحادثة في المستقبل فان الاخبار عن المستقبل يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك
للشيء جائزا واقعا في الاستقبال واما التعليم على الكائن الحادث غيره يسيره فظاهر انه فساد دلالة على الوقوع
الحدوث الثالث قوله هو واد قال ربك للملائكة والظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع فيه حادثا
[illegible] برهان مبين والمختص بان حين حدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان
ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاؤه حتى عقبه فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا
يدل على انه كلام الله هو يكون عربيا تامة وعبر بالماضي فيكون متغيرا وذلك لدليل حدوثه [illegible]
يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا
السادس ان القرآن معجز اجماعا [illegible] المعجز للدعوى [illegible] يكون تصديقا للدعوى [illegible]
فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون متقدما سابقا عليها فلا
اختصاص لها في تلك الدعوى وتصديقه السابع انه اي القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك
يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال [illegible] والمنزل على صفات القدم [illegible] نزل به الملك
قوله عليه السلام في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس والقرآن مربوب [illegible] للربوبية
محدث [illegible] انه اخبر بلفظ الماضي نحو انا ارسلنا نوحا ولا يكون ذلك الا بالانزال والارسال
في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض قبل
الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والكلام [illegible] في الادلة بعضها من الادلة المعقولة و
النحو ما افاده المصنف الجواب عن الوجوه المذكورة انها يدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل
وهو غير المتنازع فيه كما حققته تنبيه كلامه هو واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت
لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى
المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى اما انقسامه
الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على
وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل
كلامه خمسة [illegible] المذكورة وقال ابن سعيد من الحنابلة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة
وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد ورد عليه انها انواع فلا يوجد دونها ومعها ايضا اذ الجنس
لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك اي انها انواع يحصل بحسب التعلق حقيقة انها ليست
انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية يحصل بحسب تعلقه بالاشياء فيجوز ان يوجد
جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهمه [illegible] فرع على ثبوت كلام الله
وهو انه

هو اخبر لشنع عليه الكذب [illegible] عند المعتزلة [illegible] الاول [illegible] الكذب [illegible] الكلام الذي هو عندهم من صفات
الافعال دون الصفات [illegible] لا يفعل القبيح [illegible] العقل بحسن الاشياء
وقبحها عقليا [illegible] الثاني [illegible] وقوع الكذب في كلامه
الله [illegible] الوثوق [illegible] اخباره [illegible] الثواب والعقاب [illegible] من احوال الاخرة [illegible] ذلك
فوات مصالح لا تحصى [illegible] الاصلح واجب عليه [illegible] والجواب منع وجوب الاصلح [illegible]
عليه شيء اصلا بل هو متفضل [illegible] الكذب عليه [illegible] الوجه الاول انه نقص
والنقص على الله محال اجماعا [illegible] الكذب [illegible] ان يكون [illegible]
الاوقات اعني وقت صدوره [illegible] يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة له [illegible] يكون
صادقا [illegible] صدقه [illegible] ولا يدل على صدق الحروف [illegible]
[illegible] دالة على معان [illegible] الكاذب [illegible] فهو المحذور
[illegible] واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي [illegible] في الكذب [illegible] للزوم النقص [illegible] الكذب [illegible]
[illegible] الحادث [illegible] الكذب [illegible]
[illegible] عن علم [illegible] الضرورة ان من علم [illegible]
[illegible] الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا [illegible] القديم [illegible]
[illegible] على كلام النفسي [illegible] صدقها [illegible]
الذي [illegible] عند [illegible] وعليه الاعتماد [illegible] على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] في كلامه [illegible]
السلام [illegible] الى بيان [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] عن الانبياء عليهم السلام [illegible] النبي عليه السلام
[illegible] بتصديقه [illegible] الكذب
[illegible] ان يكون كلامه صدقا [illegible] النبي [illegible] بصدق الله [illegible]
النبي [illegible] التصديق [illegible] تصديق [illegible]
[illegible] كلام الله [illegible]
الله في [illegible] الكتاب [illegible] ان لفظ المعنى [illegible] على الامر [illegible]
قال الشيخ الشهرستاني [illegible] الكلام هو المعنى النفسي [illegible] الاصحاب [illegible] اللفظ [illegible]

عندهم واما القراءات فلانها الشيخ كلاما لمعنى الدالة على هو كلام حقيقي حتى يصح ان الالفاظ حادثة على رأيه ايضا الكتابات كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد عدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا الا انتفاء العلم المستلزم انتفاء الاتيه ومنهم من زاد عليه في ذلك فاستدل على نفيها بانا مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما عرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفتها سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكرناه والجواب منع التكليف بكمال معرفته لانه من قبيل تكليف ما لا يطاق بمعنى نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام الا بمعرفة صفات اخرى او بان نعقل نحن انا مكلفنا بكمال معرفته لكن لا نسلم ان التكليف به حصوله في جميع المكلفين بل هو معروف كامل لبعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم وهل لبعض … مكلفون بكمال المعرفة وابتت بعض من المتكلمين صفات اخر سنذكرها في المسائل الاحدى عشرة الاتية الاولى البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله فقال الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه اي دون البقاء كما في آن الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن

الحدوث بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ الا بسبب الحدوث فلو كان كذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا كما ذكرناه ولان العدم بعد الحصول كالعدم قبل الحصول في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع من العدم الى الوجود اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا واجيب عن الشيخ بمعارضة الحدوث ليس امرا زائدا على الوجود نقضا ان يجوز الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية تجدد وجه الباري مع حكمنا ايضا لا تقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال الاتصاف بها ونقلوا اي نفاة كون البقاء صفة زائدة القاضي ابو بكر والامام امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة فقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن للبقاء بقاء لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض في الوجود البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كالقدم في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد عليه ان هذا الجواب انما يتم بحيث كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق والعلة الاشاعرة بقوله فان اتفق بمعنى تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات بدليل ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني واحد الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون للبقاء بقاء والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور

الصفة الثانية القدم واحالوا الجمهور منتفين على انه قديم بمعنى انه لا ابتداء في وجوده زائد على ذاته وانما اثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة نظير ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان حال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود ولذا قال عليه الا وغيره تجدد به كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فيتجدد القدم بعده لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو المتقدم بلا نهاية لا بحد دهره متطاول له

العلم بعد الحدوث لا يحتاج الى العلة عند المتكلم

هو باطل لانه ان اراد به اي بالعدم انه لا اول له اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل كلامه على
الوجهين السابقين ههنا وجه لصحته ما الذي يختص بطالبه انه ان اراد به اي بالعدم انه لا اول له فصحيح
فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لا يحمل لا يختص الباري سبحانه بحكم قديره اي كا في كلام ابن سعيد بذلك
الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه انه مختص بمعنى لاجله كان متميزا ولا يخفى عليك ان
هذا التعبير بعيد جدا عن دلالة زيادة المذموم عليه فكذلك لكن العدم امر سلبيا الذي مرجعه الى وجوده
لا الى حرف حادث فهذا السلبي محل للتعدم لانه قلت ان الصفات السلبية لا يحصل بخلاف الثبوتية
او غيرهما من المعاني في المقصور اي يتحصيله يتصور ذلك المعنى المراد ولاثم المعتبر والتحقيق قام الدليل
علينا انا هذا الذي وروناه ههنا في ابطاله يحتمل الى ما سبق في مباحث الكنوز العامة من انه اي العدم
امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه دليل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة
الاستواء لما وصف به بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال
الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخطل فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر
اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمعاوية والمغالبة اي يشعر بسبق
هذه الامور التي يستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب
عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان الغالب على الحرب لا يشعره كما في قوله تعالى والله غالب على امره يعم
بما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية بعض موارد الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة
في الاشعار بالاعلى على الادنى اذ قد يترتب في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استوى عليه كان مستوليا
على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم
من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء
ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذاك يتعدى
بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست راجعة
الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ونعم دليله السمع ولا يجوز التعويل في اثباتها على الظواهر
من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق
التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف
صفة ثبوتية زائدة على الصفات وقال في قوله الآخر وافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني
الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال بانه الوجه وضع اللغة للجارحة

للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى فلم يوضع لصفة لغوي مجهولة لنا بل التجوز وصفة لما لا يعلم
المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فيتعين المجاز والتجوز به عما يفعله بحيث يا كل ما يتميز
وهو ان يتجوز به عن الذات ومجموع الصفات فان الباقي بوجوده هو مجموع صفاته وما سواه
في معرض الفناء الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
اثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحة وعليه
السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه شائع وخلقه
اي القدرة الكاملة لم يوجد يتوهم من خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريفا لآدم كما
اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك المخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين
بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل التجاوز عن النادرة
بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية
الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق اليه وقيل صلة زائدة اي لفظة بيدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني
مسورا فلبى فلبي يدي مسور وهو غاية الركاكة وركيكة كما في الاول اي كالتجوز الذي ذكرناه في الوجه عن
موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة
العينان قال الله تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ انه صفة زائدة على سائر الصفات
وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر انفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها
يوجب الاجمال فيجب ان يحمل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة
السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل هو صفة زائدة وقيل
المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي
تلمع وتتحرك وترقرق السراب تلألأ اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحماليق او اراد
الجناب يقال لاذ بجنابه اي بجنابه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام في ما جاء من
مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة
فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت
وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وقيل الجبار ملك من الملائكة
او ممن يرفع منه عن امثال التكاليف وقد ورد في رواية انس في اماكن حديث واما النار فلا تمتلئ حتى
يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن وفي رواية انس في اثنا حديث واما النار فلا تمتلئ الا ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين
من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثباته اي الجارحة واما وجه التأويل فكما في القدم

الصفة العاشرة التكوين قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وما يليها القدرة التامة ظاهر الصفة
الحادي عشر التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخرا من لم يعلم به كن فيكون فقد جعل قوله
كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق قالوا انه غير القدرة
لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون
والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل ما اي امكان الشيء في نفسه تعلق المقدورية فيما له اثر مقدور لانه ممكن ودلك غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات
صفة اخرى كذلك اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة
الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي
التي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الا هي الصحة بالنسبة الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة
التي اعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك عليه سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما
بعينه الا بعد حصول صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا
كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى
مخصص يخصه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة المؤثرة
فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع يده بين كتفي فوجدت بردها
في كبدي وللمجوزات اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بصفة لا كالكفوف وقيل المراد
بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره له وبيان انه
وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في احاديث انه ضحك حتى بدت
نواجذه ولا يصح حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو مجاز عن ظهور تباشير الخير في كل امر ومنه
ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور
كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث
على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عن
ما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان والاعتماد

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان

المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلث مقامات
المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال النزاع المنتسبين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه يصح ان يرى
وسنفر الاكرون قال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا
وخالفوا

واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبت بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل
نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة
حكموا بامتناع رؤيته عقلا الذي للحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول
اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة
للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم الا ان الحالة الاولى
فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قال الفلاسفة هي اي تلك الحالة المغايرة او الزيادة عائدة الى تاثر الحدقة
لا الى الزيادة في الانكشاف التي هي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس مستقصيا
ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا بمعنى انه يدركها بل بمعنى يتخيل عن تخيله ضلالا وما ذلك
الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني ان من
نظر لا مستقصيا الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض
والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي
يبهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يبهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض
ضعيف لم يرهما لاعتراء تاثر الحاسة منه بل رؤيتهما ممكن الامر كذلك فظاهر ان ذلك الذي ذكر تقوى بل
على ما تاثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليها اي الى الحدقة فلا دلالة لها عليه فلا معنى
اي فلا الابصار بها وهل الرؤية هي تاثر الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز ان يرى الله سبحانه من
غير ان يتاثر الحاسة وقد سبق في بحث كتابه وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا
مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة
ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان يكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في
الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهم بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما ذهب اليه
اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم
كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ممتنع وجوده فضلا عن رؤيته وهذه
زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اي على جواز رؤيته تعالى بالعقل والنقل مسلكين الاول النقل وانما قدم
لانه الاصل في هذا الباب وما اعتمدوه من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر
اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول
ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سال لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله
فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون

كرها وقد وصفه نوح بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن
فهو ممكن لانه لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه
الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع
سيما استعمال الرأي بمعنى علم وارى بمعنى اعلم كثير قال اخلني عالما ... وبهذا قال ابو الهذيل العلاف
وتبعه الجاحظ واكثر البصريين والجواب ان الرؤية ولو استعملت بمعنى العلم لكنها اذا وصلت بالى بعيد جدا
والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر
وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر لا يجوز الا بدليل ولا دليل ههنا
فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته وكذا الطلب للرؤية ايضا مشتمل على ما يمتنع
حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري ح ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى
عالما به بالضرورة مع انه يخاطبه وذلك لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد معه وما هو معلوم النظر
ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع
المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأل رؤية
ذاته بل سأل ان يريه علما وآية من علاماته واماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك بحذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية اي اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم الذي هو
المعنى ارني علما من علاماتك انظر الى علمك وهذا ما قال الكعبي والبغداديون والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب
الا بدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا
يطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فكيف
قوله ولكن انظر الى الجبل المتضمن رؤية الآية اي العلامة الدالة على الساعة المتنافي لقوله لن تراني على هذا التأويل
بل مناسب لعدمها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث
من تلك الوجوه انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه
مبالغة في قطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول وهذا ما قال الجاحظ ومتبعوه والجواب
انه خلاف الظاهر فلا يرتكب بدون دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى منهم لكفاه في دفعهم ان
يقول ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند
قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة واما ثانيا فلانه لم يكن بعد منهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم
يصدقوه في حكاية نفي الرؤية عن الله لانهم لم يحضروا حال السؤال حتى يسمعوا الجواب

لا يصدقون

بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم المعجزات الباهرة واما ثانيا
فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى
في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لانهم
لم يؤخذوا الا لان يحترقوا بالصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع المطلوب بل جاز ان يكون
ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب لعنادهم مع كونه ممكنا كما ذكر الله ذلك عليهم في تعنتهم
كما ذكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت لا لكون
المسؤول عنه امرا ممكنا في نفسه ما اظهر الله عليهم بدلالة صدقه معجزة الرؤية ادعائهم عن تعنتهم الرابع من وجوه
الاعتراض على الاول انه سأل الرؤية لنفسه وان علم استحالتها بالعقل لتأكيد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى
بذلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف
اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي
الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده يقينا بانضمام المشاهدة
الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه
من الوجوه ولذلك قد يؤول قول الخليل بانه سأل زيادة ما يقتضيه وسؤاله مخاطبة منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحي
ليعلم انه من عند الله ومعناه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس برب واحياء الموتى ليس معه واتى جبرئيل
فكيف يطلب منه زيادة ما يقوى وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته
اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه في
يمكن موسى في ذلك اي طلب التأكيد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على
استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه
انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته
عندنا هو التوصل الى العلم بحكمه وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه واحد وانه
كلف عباده باوامره ونواهيه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من
جعل الوجوب شرعا فعنده يجوز ان لا يكون قد علمه موسى امره بالعلم بانه يستحيل رؤيته او يعلم موسى
امتناع رؤيته والسؤال بطلبها حينئذ لا يمتنع على الانبياء والجواب بالتزام ان النبي المصطفى المختار
للتكلم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه وما يمتنع دون آحاد المعتزلة طرفا من علم الكلام حتى المبتدعة الشقاء
والطغمة الهوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو
مما تنزه عنه من له ادنى تميز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه لو يشعر الحكيم
بانهم لا يعدون من الصغائر فتعقل في جوازها من الانبياء [illegible]

اخذتهم

بل من الكبائر التي لم يصدر عنهم
وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر

اي الاعتراض عليه من وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع
والثاني مسلم بيانه انه لو علقها اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو
الاستقرار وهو منتف فاذا تعين انه علقها عليه حال حركته ولا شك في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون
تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقها على
استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل
عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة اي كونهما محتملين
ولا محذور فيه وانما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر
بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية وامتناعها بل بيان
عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب
انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فصح انه اذا
فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى
للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه مبني على تحقق وجود الشرط وعدمه ولا يقال فائدة التعليق
ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا
ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعنى في الربط
المصطلح ثم نعتذر كل ما نتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها
وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب
المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقلي والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة
الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض
في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم
لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من
جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول
والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض فهذه
الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فانا لا
والاعراض لما كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك تخصيصا للصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الجوهر على تقدير
استغنائها الى العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون

مشتركة

مشترك بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي
الهويات المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وتلك العلة
المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق
الالوان في حقيقة عامة متوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان العلة لا بد ان تتصف بالثبوت
بالعدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن مبنى العلة
الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فتصح رؤية
فثبت صحة رؤية الله تعالى وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل لو صح لدل على صحة رؤية كل موجود
كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية
تحقق الرؤية لهذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله تعالى بذلك اي بعدم
رؤيتها فانه هو جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها
والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية
ونحن نقول ما هو الا كاستبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اي الاحكام
الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة عن شوائب
التقليدات ولا شبهة ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست تنتفي في ساير المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نسلم ان العرض والجوهر مما يصح رؤيته بل الاعراض
فقط فانك ترى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن لا نعني بهما الا المقدار
وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما مقدارا قائما بالجسم زائدا عليه فان وجود
المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بلا حاجة
الى اعادة ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار الوضعي انا لو فرضنا خطا من الاجزاء من السماء الى الارض
فانا نعلم كونها بالضرورة طويلة جدا وان لم يخطر بالنا شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول الى
شيء سوى الاجزاء فالعرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض
الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اي بتلك الاجزاء وهي اذا كانت متناثرة
متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار الواحد بها اي بتلك
الاجزاء العرضي بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فرجع الطول
الى الاجزاء المتآلفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض
لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدم لا يحتاج

بالجملة والجواب جدلا المعارضة بما سبق فترى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب
تحقيقا ان المراد بعلة الصحة الروية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الروية لا ما يؤثر في الصحة و
احتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الروية ضروري فنعلم ايضا بالضرورة
ان اي متعلق الروية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم ان علة
صحة الروية ليست امرا واحدا بالشخص بل نقول صحة روية الجوهر والاعراض لا لامر صحح
دون الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر وروية الجسم لا تقوم مقام روية العرض ولا بالعكس
او يستحيل ان يرى الجسم عرضا والعرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما مر
في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل العلتين يجعل تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب
قد ذكرنا ان المراد بعلة الروية متعلقها والمدرك بالروية متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اي من الجوهر
والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية من
جوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض هي واذا رأينا زيدا فانا
نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقول الفلاسفة حيث
يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض وبالتبعية بل نرى
هويته ثم ربما نفصلها الى جواهر هي اجزاؤه والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر والاعراض
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها فلو كان
متعلق الروية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الروية الامر الذي
به الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان ادراك الاول وهو الهوية المخصوصة بعد
يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولا لنا فتحقق ان متعلق
الروية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض ومن البادي بكانه يصح رؤيته الرابع
من وجوه الاعتراض لا نسلم ان المشترك بينهما اي الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب ما قدمنا ان متعلق
الروية الذي عبرنا عنه بعلة الصحة هو ما يختص بالموجود اذ لا يصح روية المعدوم والامكان ليس كذلك
لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها متعلقا للروية اي لا يعلم
لا يكون متعلق الروية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمه فيهما اي
الجوهر والعرض الموجود من خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الروية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك
بينهما الا الوجود اما مع خصوصيته بيانا لما ذكر كل منهما عن القدم واما هو الحدوث وقد ابطلناه
ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وذلك تم المطلوب [illegible] ان الحدوث لا يصلح سببا

لصحة

لصحة الروية فان صحة الروية عدمية لما ذكر بينهما كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب
الصحة متعلق الروية لا ما يؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الروية فان قيل
ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا فذلك اي كون
الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا نراه ضرورة ومع ذلك يحتاج حدوث الاجسام الى دليل فلكونه مدركا
محسوسا السادس لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد حققتم القول بان وجود كل شيء
نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس
مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك
محال لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب
وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو يلتزم الالزام
ولا يخفى كون الملتزم معتقدا لما تمسك به [illegible] لكن [illegible] ضعيف قال والجواب ان لا نعني
بالوجود الا كون الشيء ذا هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ذات هوية
الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية يجد انها امر مشترك بين الموجودات [illegible] بالضرورة وما ذكرتم
من [illegible] الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما مما يلزم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على [illegible]
فيات الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي تعينات وخصوصيات للهويات
المتمايزة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا يستلزم هذا الاشتراك بطلان ما [illegible]
به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم
ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود وموصوفه ليس لهما هويتان
متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح الذي لا مجال لاحد
ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود
فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين [illegible] الخصوصيات
المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين
الموجودات اذ يلزم منهما ان يكون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال الامام ان
هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه ذلك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير
لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك بجادة الشكر واعمال التدبر والثبات عند البوارق اللامعة
من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يخطر ببادي الرأي كما ذكر الآمدي من حكم ان كلام الشيخ في مباحث
الروية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم من حيث قال وجود كل شيء عينه والله الموفق والمعين لادراك

الخارج وهي الاستواء الى المرئي التاسع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الروية اذا كانت موجودة
في القديم كانت صحة الروية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا والجواب نعم بما قدمناه الكلام هو ان المراد بعلة صحة الروية متعلقها هو الوجود
مطلقا اعني كون الشي ذا هوية لا خصوصيات الهويات والموجودات كان الشبح المرئي من بعيد
يدرك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تعقد
بارتفاع مانع ولعمري المنصف في جرح المسالك العقلي لاثبات صحة الروية لكن لا يلتبس على الفطن
المنصف ان خصوص الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تصلح متعلقا
للروية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به من
تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون لكل
اجمال مرتبة الى تفصيل حتى المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شي فهو كذا وفي هذا
الترجيح تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل اشرنا الى اوليه فقد ظهر ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل
العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية فاعلمه معتمدها

المقام الثاني في وقوع الروية ان المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة اي في الدار الاخرة قال الامام
الرازي مستدلا على وقوع الروية اللهم في هذه المسئلة على قولكم فقط الاول صحيح ويرى والثاني لا يصح
ولا يرى وعندنا انه يصح ويرى فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا بالمتعاكس خارقا للاجماع على عدم
الافتراق بين الجواز والوقوع في النفي والاثبات [illegible]
غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية
واخرون الى السالبة الجزئية فاحدثت القول بالموجبة الكلية او نفيه كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية و
بعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدثت القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون
الى السالبة الكلية فاحدثت القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا فليس خارقا للاجماع اذ ليس بين
القولين قدر مشترك بل هو تفصيل هو موافقة لطائفة في احدى المسئلتين وللاخرى في الاخرى كما فيما نحن
بصدده وللاستاذ بعوده هذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم
الوقوع وشي منهما لا يخالف الاجماع ولا الخبر بل كل واحد من قولي التفصيل مع ما كان طائفة من
طائفتي المجتهدين فان كان خارقا لما قالت الطائفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في
مسئلة قتل المسلم بالذمي وجواز بيع الغائب فان القائل بانه ان ثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية
والتفصيل بينهما مما لم ينقل عن احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقا للحنفية
في مسئلة وللشافعي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه لكونه جائزا بالاجماع فهذا المسلك

اثبات

وكون متعلقها

في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه
قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون
ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في
الامر الفلاني اي تفكرت فيه واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر
الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الروية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من احسن الله
وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الروية فيكون
واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد
الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ومعنى الاية نعمة منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال
ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيها الى
فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فهل عندي ومعنى الاية عند ربها منتظرة نعمته والجواب
ان انتظار النعم غم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به في مقام ان الاية
وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال من فراغ البال فكيف تنغص روية الله فانها تحرز
النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا انتظاره المؤدي الى العبوسة والكآبة [illegible] في النظر الموصول
بالى تحرجا للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب النظر المستند على الانتظار ليصح التشبيه وقال
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وكل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب
ان النظر ههنا اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار ففي الاول اي يترقب بلالا كما يترقبون الغمام يطلبونه
ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه على الروية بطريق الحذف
والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي غير الروية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات
الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره الى اثار الله
من النصر والظفر اي الغلب من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر ومع ذكر بعض
الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد
بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالمراد
[illegible] وفي الثالث اي يرون سحابه ويجوز النظر المجرد عن الصلة للروية كما مر انفا وان سلم [illegible] الى

العقصا الموت

فلا يصح حمله عليه في الآية اذ لا يحسن بشارة المؤمنين بان انتظار النعمة غم وصولها سرور الثالث من وجوه
الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة كتقليب الحدقة للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر
فلان الى فلم الرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
فالنظر الموصول الى المحمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والتشزر والازورار والرضى
والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند
تقليب الحدقة نحو المرئي فهذه لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون
النظر الموصول الى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا لزوم منهما لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها
بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز لكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد
ناظرة الى نعم الله ويكون الى بمعنى الآلاء وهذا الاضمار اولى من ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية
بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا
اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال
وان سلمنا قلنا ربما حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قوله لم ازل انظر الى
الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي النظر فيها مجاز عن تقليب
الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب على تقدير كون النظر حقيقة
في التقليب الذي ليس بمراد ويجب حمله في الآية على الرؤية مجازا والحاجة على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه
الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجه الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة
لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون
الرؤية لا يكون نعمة بل نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية بعينه التجوز وحده فلا
نضم اليه اضمارا تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب
للمسبب مجاز مشهور فليحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو الانسب المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال
هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة ... لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي
يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين عنه وحينئذ لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا
المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون تلك الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل
هذا الاجماع مفيد لليقين **المقام الثالث** في شبه المنكرين وردها ونقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية

العقلية قلنا الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا
واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن
لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة دافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول
سلامة الحاسة ولولا ذلك لما اختلفت مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتفاوتها والثاني كون الشيء
جائز الرؤية مع حضوره للحاسة مع ان تكون الحاسة ملتفتة اليه والا لم يعرض هناك انتفاء الادراك كالنوم
والغفلة والتوجه الى شيء اخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة
الرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا
لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع
عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو
الجسم الملون المتوسط بينهما ومثله كل ... سواء كان حصفا بذاته او بغيره ولم نذكره ههنا لكونه مذكورا
في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه
الشرائط في حق الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الستة البواقي منها مختصة بالاجسام وهما
اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة انا لا
نسلم انه يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى
الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال تنفصل بطرف المرئي من الحس خطان شعاعيان كساقي مثلث
قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى وسط خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور
الى مثلثين ... الى الزاوية الواقعة بين جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط اقصر لكل واحد من الزاويتين
للذاتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة وتر العالمة في المثلث اطول من ... فلم يكن اجزاء المرئي
متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده
بدون الطرفين لانا نقول نفرض مثل هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية
الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بعد ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا واذ ليس
فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية
وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة
لا نسلم انه يرى جميع الاجزاء انا نراه كبيرا وانما لزم ذلك ان لو كان ان رؤيته صغيرا او كبيرا بحسب رؤية الاجزاء

وبعد مهما هو ممنوع فلعل روئيته صغيرا او كبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين
منه بطرفي المرئي وسعتها كان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية
في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الروية انما هو بحسب ضيق تلك
الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية
حال القرب ولضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدم الروية لعدم انطباع الصورة فالمحل
المص منضبط باطراف الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان راى الاجزاء كلها وجب ان نرى
الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية كل منها او بعضها احسن مما هو عليه
يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه وروية اي روية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه
بحمل او بما زيد منه يوجب ان لا نرى الا صغيرا صغيرا او اكبر من ذلك هو باطل قطعا وروية اكبر ما قل
من محل الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب
ان نرى الكل على حالها فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب روية بعض
دون بعض ثمت معارضتنا الدليل على وجوب الروية عند اجتماع شرايطها ثم نقول انا نجد
حصول الروية عند اجتماعها ما لزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة جليا هذا معارض
اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية نجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا تخلط
منها فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجزم بعدم وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز
لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فنجد تجويزها لا يكون سفسطة ثم لقول ان ما خذ الجزم بعدم
الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع شرايطها لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا
واللازم باطل لانه نجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق
الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الروية في الشاهد عند حصول تلك
الشرايط ولكنا نقول لم يجب اي لم اذا يجب وجوب الروية في الغايب الثانية من تلك الشبه المقابلة وهي
ان شرط الروية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المراة وانتفاء المقابلة
مستحيل في حق سبحانه لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط الا مطلقا كما مر من ان الاعز
جوزوا روية اعمى الصين بقة اندلس او في الغايب لاختلاف الروئيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في روئيته
المقابلة المشروطة في روية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الروية الانكشاف بنسبته الى ذاته
المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف على وجه المكشوف في
الاختصاص بجهة وحيز في عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الروية انطباع صورة المرئي
في الحاسة وهي على الله محال اذ لا تتصور له صورة ينطبع في حاسة والجواب جعل ما هو يسوان يمنع
كون

كون الروية بالانطباع اما مطلقا او في الغايب لاختلاف الروئيتين ولما الشبه السمعية فاربع لا تدركه الابصار الاية ففي
بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الروية بمعنى وكل ما دركه
بصري معه رايته لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز
رايته وما ادركه بصري ولا عكسه فالاية نفت الاية روية وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام
المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله
فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رويته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه
الاول في الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الروية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل
والوصول وانا لمدركون المخاصمون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الروية
المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الروية المطلقة فلا يلزم من
نفيها اي نفي المحيط عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي المطلقة عنه تعالى لا يصح احدهما مع اثبات
الاخر قلنا لم لا يصح ان نقال رايته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح فكذا الثاني من وجوه
الجواب ان لا تدركه الابصار موجبة كلية لانه موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها
ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول
النفي عليه فيكون سالبة عرفية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان الابصار الكفار لا يدركه اجماعا
هذا ما نقوله لو ثبت ان اللام في العموم والاستغراق للعكس النقيضة فلا لا يدركه الابصار سالبة مهملة في
قوة الجزئية فان المعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض النفي مل بالمفهوم على الاثبات للبعض والاية
حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الاية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في
الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا نرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تمدح بنفي
ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الاية نفيا للروية
بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الروية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني من
وجهي الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى فنقول هذا عليكم فان الدليل عليه واذا ثبت
ان سياق الكلام يقتضي انه مدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رويته بل الاية في الحجة على صحة الروية لانه لو امتنع
رويته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن رؤيته انما المدح فيه اي عدم الروية
للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الثاني من الشبه السمعية هو ما ذكر سؤال الروية في مواضع من
كتابه بالاستعظام والاستنكار وذلك في ثلث ايات الاول وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة

ان تراه الابصار

الى المحجوبون

المشبع

يوجب

او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو كانت الرؤية ممتنعة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا
للحد مستكبرا اذ غايته الى مرتبة الجهل بما لكان ذلك بالامتناع طلب باير المعجزات الآية الثانية واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية
لما عاقبهم بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سماه الله ظلما وذلك السؤال ظلما وجازاهم
به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا للمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا
للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة
الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى
عن ذلك فعلا اي منعه حين طلبوا ارنا اماتنا وسوال يجعل لهم الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يتقدم
موسى على طلب الرؤية الممتنعة بسؤالهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسالك صحة الرؤية الثالثة من تلك
الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد فاذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة
للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل ويكلمهم من وراء حجاب وارسال الرسل
الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره غيره اجماعا واذا لم يره غيره ايضا
اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذكرتم من
الدليل على نفي الرؤية مذهب الكرامية والمجسمة وافقوا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية
من غير مواجهة ولا مقابلة وللنافي حكمها اذ لا يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون
الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى مع اننا في ذلك العقلاء
مخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب المنع الضرورة وما ذلك دعاء الضرورة منهم بهنا الا كدعوى الضرورة
في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في جهة وحيز فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اي فرع
ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكرتم وهي فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا
فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية **المقصد** الثاني في العلم بحقيقته تعالى
والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين
من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم
منه اما امر عام كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر
ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق

في النسبة المتكررة وعلى موصوفها قال الآمدي كل ما تدركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس
من العلم والقدرة وصفات الاضافة ككونه خالقا ومبدءا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه
الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل نقل هذه الصفات على ان له حقيقة
مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عن تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا يدل عليها
ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعني حيزا محدودا عن المغاطيس
العلم بحقيقته المعينة بل بان له حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها فوجد بعينها الثاني
ان كل ما نعلمه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه
ولذلك احتاج في نفيه اي نفي ما نعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة
تمنع تصوره من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا
ليس ذاته المخصوصة المعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم تكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم علينا بها
غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الآخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على
التصور بالكنه بل بوجه ما **المقام** الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقته تعالى خلاف منعه الفلاسفة
وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية
في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم
ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا تعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن
تحديدها لعدم التركيب فيها الا امر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة والحد لجواز
الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في تحصيلها بسابقة نظر كما سبق من ان
النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمنع ان يفيد
المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد **المقصد** الاول في ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة
واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او
مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة
بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين
معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوزوا اجتماع المؤثرين
على اثر واحد وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات

قد صح بحسب اللغة والشرع والعرف اسناد الافعال

للظلم واقعة بقدرة الله تعالى وانه تعالى موجد لها على الاول ثم معصية على الثاني بقدرة العبد وباثره وقال
الحكماء وامام الحرمين منهم انها واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت
حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد
كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاد منا والنجار من المعتزلة او دونه
اي دون الاتحاد وح فاما مع كون احدهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في ان ليس قدرة الله تعالى متعلقة
لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى
وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب
القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون بالعكس مرتبة وهو ان الفعل بقدرة العبد وصفته
بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري
للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من
شمول قدرته للممكنات بأسرها فقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فيه فان كل ممكن مقدور
الله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور الله تعالى بواقع بقدرة العبد
لامتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل
من الافعال يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لا بد له من
القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق وحده مشروط بالعلم به كما يشهد البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة
عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي
قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر
بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب
الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركته
البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحرك مع ان اكثر
العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يبطلانه
ابا الحسين حيث يتوقف على الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا الاصبعه يحرك لاجزائها ولا علم له ولا شعور
بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها وبتصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا
ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره

والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا
اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم
يجب الفعل مع ذلك جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما وتخصيص
احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرف فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هف فاذا كان الفعل
مع المرجح الذي ليس من العبد واجب الصدور عنه فيكون الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما
زعموه واورد عليه انه يلزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا لان الاحتمالات المذكورة باعيانها فيه فيقال لو كان موجدا
لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقرير الدليل
معارض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هي الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات فرضا صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب هذا الجواب
الذي ذكره في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور لانه تعالى ان لم يمكنه الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى الجائز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل انما يدفع النقض ان بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد
نظر فان ماله اي مال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله
يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على
مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم
لا يكون من العبد ووجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح اخر
فيكون هو تعالى مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض وتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك الوجوب الفعل منه فقد
عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا
يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره
والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف
ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يجب ان يتحاشى عن اسناد
ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بها ليس اختياريا لانه يتطرق اليه
شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح
في الفعل الاختياري وكون الفعل منه واجبا كابي الحسين واتباعه والا فعلى ما يجوز المرجح لمجرد تعلق

الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا
واقعا بلا موثر وحدوث الترجيح بلا مرجح فذكره هاهنا مما اغنانا عن اعادته والمعتزلة القايلون بان العبد موجد
لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان
العلم بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي الى الساقط منها ويعلم ان الاولين من نفس الفعلين مستند الى
دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما لا ارادة ودواعيه ويجعل ابو الحسين
انكاره انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة واجيب بان الفرق بين
افعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في
الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمها اي عدم تاثيرها في غيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل
الاختياري مع غيره كالفعل الاختياري مع القدرة والدواعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون
الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للداير ولا من
العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم ليبطل ما قاله ابو الحسين
امران الاول ان من كان قبله من الايمة كانوا بين منكر لايجاد العبد فعله ومعترف به مثبت له بالدليل فالموافق والمخالف
قد اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما في المخالف فظاهر واما في الموافق فلانه استدل عليه فكيف تصح
نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة في الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء
لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء اراد بها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة
الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اي من المقدمات التي
علمها بوجدانه ان لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية
العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي الى احدهما ضروري ثم زعم ان
حصول الفعل عقيب الداعي واجب لا الاعتراف بها ينافي القول بعدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا
ثم بالغ في كون العبد موجدا لفعله وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان
ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتلك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعني في مسألة خلق الاعمال والمبتنية
عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم
لمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك الاصل وهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي
الحسين في التحقيق والتدقيق فيظهر من هذه المسألة جري على مذهبنا الا انه لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل
عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة موثرة في وجود الفعل

بانا نسلم ان اي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول اي التاثير
لا في الثاني اي الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يزعمه اهل
الاعتزال كما هو مذهب الاستاد وامام الحرمين فكان ابو الحسين ما عدا عليه محتجا بالوفاق ولكن يلزم بطلان
مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في الفعل بين ان يكون تاثيره بما فعله وتمتنع عند عدمه فان المامور به على كلا
التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يجب بيد العبد على ما وجده فيه وبين ان يجب
على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم ومن فاعل ما يوجب القبيح
والظلم لمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا
الحسين انكر الاعتزال في هذه المسألة وان تلك المبالغة تمويه وتلبيس انهى كلامه واما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه
اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل
الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا
ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله
وارتفع المدح والذم اذ ليس للفعل مستند اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب عليهما
الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فايدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب
والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ان ينعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم
فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية حتى يشترط فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الافة وعاهته
فان ذلك باعتبار انه محل لهما لا موثر فيهما واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر
العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق
الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب
والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة
وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية
اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائل
بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد
والا جاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما فعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ
التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد
لزمكم

في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء وحال الايمان الذي لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل
في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس
في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه
بحيث يقوم غدا دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون
هو تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا
وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منها اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على ان المعتزلة
ذاهبون الى ان ما اراد الله ولم يرده من افعال عبده كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء
الداعي الى الفعل والترك يمتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل التكليف ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بحصول العزم والداعية
لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة
الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مامور به اي مامور بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر
بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار
مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا
تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه
التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه
لا يصدق وانه اي الايمان المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان
المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء
علم المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان
هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي
منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتامل الخامس
التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل
وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف
وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف
الغافل تكليف بالمحال وعاد على العايدة ورد عليه بامرين ان الغافل من لا يتصور الامر لا من لا يصدق به وان التكليف
انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف
معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر ايات تشعر بمقصوده
وهي

وهي الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا
نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله
وما فيه وعد ووعيد كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر
من ان تحصى الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف
وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم
اي الايات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا بالله
ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله فيه في العبد فيما يوجده العبد اعانة منه السادس اعتراف
الانبياء بذنوبهم كقول ادم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد
في الاخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو رب ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من
المؤمنين والجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره
وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان
اجماعا فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالايات المصرحة بالهداية والاضلال
والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة على خلاف ظواهرها كما هو الظاهر منها
وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل العقلية ووجب الرجوع الى
غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا المقصد الثاني
في التولد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ان الفعل المترتب
على فعل اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوه اليه اصلا فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم
فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله
اي ابطال التولد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم
من التولد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا
التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان نحو جهة كان فله حركة اي حركة
ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اي بالدفع والجذب معا فلزم
مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه
وهذا الاحتجاج الدال على بطلانه لزوم المحال للتولد في المثال المذكور لا يلزم ضررا خصمنا القائلين
بعدم التولد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه بناء على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة

محل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم
الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان ميتا حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل وقوع السهم
الرمية فان الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث
لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات باسرها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب
ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في غير محل قدرته فما
وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام في
المضروب والانقطاع في الشيء المدفوع وحركة الجسم المفروض من الجسم الاخر فالالزام بها لا تقوم حجة عليهما
والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه واحتجوا
الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته
فيكون اندفاعه صادرا عن الرامي كوقوع افعاله الواقعة مباشرا بالاتفاق منا ومنكم
فهو بواسطة مباشرة من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول الكمال
من اسبابها اعلم ان الامدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه الاستدلال لهم
وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا وتونده اختلاف الافعال التي يحكم بتولدها
باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد
واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي
بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا اليه تعالى
بلا توسط افعالنا والامدي جعل هذا الوجه وجها ثانيا من وجوه الاستدلال لهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود
الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والحدود والقتل
وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن
في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال
متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان
ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم
في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث
اضافة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الشيء والم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز
عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب نحو ما تقدم في الافعال المباشرة يعني ان الامر
والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة

فيبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة اي الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يجوز اجراء
العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك الاتحاد متعلق بقوله لا كلي الاجزاء
في جميع ما ذكر فانه هو الجاري على عادته باتحاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر
المقدور للعبد وكفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم ولو في الجملة وان لم تكن هذه الافعال
مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الامدي عما جعله وجها اولا بما بيناه في الافعال المباشرة
من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري حادث بقدرته وقصده الا ان قدرته مؤثرة في فعله
وكذا الحال في المتولدات قال والذي يحققه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة
على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد قد يتم وقد يقع بعد عجز فاعل السبب
وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه
ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل لوجوب استقلال قدرته بالايجاد
بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال
من ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكلمات اجراء العادة ولك ان تقول
جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا
الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل التوليد
بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى تفريعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في ارائهم من
الاضطراب والتنافي الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع
باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد
في محل واحد وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فجاز
وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وتماثلهما لكن اجتماع المثلين محال مع انه
يفضي الى جواز حمل الرزمة الجبل العظيم بان تحصل فيه اي في الجبل من قدرة الرزمة اعدادا من الحمل متوالية
لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول
بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا
شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في
المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين
اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه توليدا
مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشرة

والمتولد بلا عن الاقدر ويحمل الكلام ويحتاط فوسوان ثمره المباشرة في معنى ما وضع المتولد لان
عمره وذلك السابر على سبيل البدل الذي ذكرتم لا يلزم اجتماع مؤثرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو
المفهوم من كلام الآمدي في ابكار الافكار والموافق لرابط الفرع الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة
من ثبوت الفعل المتولد للمتولد حيث اختاره عند عدم المباشرة وتعذر الوصول اليه من غير توسط
سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل
كما احتاج العباد الى ايجاد المولدات فهو على الفرع والجواب ان ذلك اي لزوم احتياج الباري
بناء على امتناع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه مما اوردناه على الفرع الاول
من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغائب اي في حق الله
وان منعه في الشاهد مع ان الاحتياج الى السبب لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون
محالها اذ مثبتها ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر مما هو الجواب هناك هو الجواب
ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض بمجوزه
بعضهم ووافقهم بعضهم ابو هاشم في القول الاخر المحكي وتشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق
على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله
بالمباشرة فيكون تحركة الاغصان والاوراق من فعله تولدا والجواب ما سبق في فعل العبد من
ان ترتب فعل على اخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرته ابتداء ويكون
بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر
يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم المطلوب فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا
منه بل مقدورا له مباشرا بالقدرة وذلك لو صح اسناد العلم الى التذكر لتولد بل سواء تذكر النظر ضروري من
فعل الله فعلى هذا يكون العلم عقيبه ووقعت المعرفة بالله اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة
ضرورية من فعل الله ايضا فيمتنع التكليف بها فرجعنا من ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا
واسنادا الى انهما بقوله ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر
مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه فعل يعارضها كما لو ابتدأ وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان
التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني
لانم امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فكذلك يمنع تولد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع
تولده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع تولده ولا يمنع ذلك تولده حال
عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من فعل العبد التذكر من فعل الله
فيلزم من ذلك الشبهة تولدا ابتداء الذي هو فعل العبد ايضا قلنا بل هو كلام مسئلة في اشكال الابد النعمة

كان في بعض النسخ

الشيء الذي يتحرك عند هبوب الرياح العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا
مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع
الاصوات والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا
باعتمادات لبعض الاجرام على بعض مع اصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو كانت
هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب لم لا يجوز
ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة كما زادوا هو اسم التأليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة
فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفت انفا ومنعه ابو علي في التأليف القائم بجسمين محل واحد منهما محل القدرة
لمن ضم اصبعه الى الاصبع او ضم اصبعه الى جسم اخر وقال هذا التأليف يقع بغير توليد بخلاف التأليف القائم
بمحلين غير محل القدرة بجسمين متماسين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج
بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد
قسموا السبب المولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده حال حدوثه ودوامه اذا لم
يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم
فانهما تولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم فيه ثم الثقيل فانه عند انحدار الموانع
تولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الامدي في ابكار الافكار لم يعلم ان كلا من المجاورة والوهي في
ابتداء كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم تولده شيئا في الدوام عدم تولده شيئا في الحدوث
ومن تولده شيئا في الحدوث تولده شيئا في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او الدوام شرطا في التوليد لزمهم ذلك
في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد
من الالام المتولدة من الجرح اي الحاصل عقيبه فنفاه قوم واثبته الاخرون والنافي له مراغم لاصله في التوليد
لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت مراغم للاجماع فان الامة
اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله وبه ورد الكتاب فان نصوصه والله اعلم قال تعالى يحيي
ويميت وهو الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب ونحوه من افعال العبد
هل هي متولدة من فعله ولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمضراط عند طبخه فاثبته قوم
وقالوا انهما اي الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه اخرون وقالوا لا يقع شيء من
الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم ولا متولدة من افعالهم والا يحصل ذلك
الطعم بالضرب ونحوه من افعال العبد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة
فتعال انهم يعترفون بتماثل الجواهر الافراد المتجانسة لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل
العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم

البقية

المتولد

فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم لم يوجد فيه شرط وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل
من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد
من قوليه انه متولد من الوهي وكان يأخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد
وذلك لان الالم يتعدد بتعدد الوهي قلة وكثرة لا بتعدد الاعتماد ولذلك لو سلط الاعتماد الواحد العضو الرقيق
الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي الكثيف وما هو الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان
المتفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في الكثيف فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي
لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الالم المتفاوت
في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد
والفصيح كما في الاكثر من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء بلا اختلاف
فلم لا يستند سواء اي اختلاف في امر متولد الالم على تقرير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند
اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم اسناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد
وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف يقبل اكثر فلم لا تجوزون اسناد
الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم والاعتماد
كما لا يخفى وايضا فقط يبطل تولد الالم من الوهي تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل براس
الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان ما بين الالمين تفاوتا جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي
الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهي بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة
بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو اخر الفروع المذكورة في الكتاب
هل يقدر على احداث الالم بلا وهي من الاعلام لا يذابني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون
فعله هو متولدا احكم بان الالم الصادر عنه لا يكون بسبب الوهي وتوليده اياه ومن جوز التولد في افعاله
جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان الجبائي الظاهر
منها ان يقال هل يمكن ان الله احداث الالم بالوهي ام لا حريا من جريات الفرع الثاني
فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن
واتفقت عليها الاجماع وهم يؤولونها الاول الطبع قال بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله
على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال كقوله تعالى ام على قلوب اقفالها
فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة
موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب كذلك لان هذه الامور
مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه

يتولد
تفرق الاتصال
العقرب زبانة العقرب ابرته
وزباناة العقرب قرناها

ادعاه يحتاج الى بيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو للاوائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى اخر الايات
اي سمها بأنها مختوم عليها ومطبوع عليها ومجعول عليها الاكنة والاقفال ووصفها بذلك كما قال
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بذلك بالانوثة
اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اي سم الله قلوب
الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيميز بها الكافرين من المؤمنين وذلك لان الختم والطبع
في اللغة هو الوسم والمعنى ان يخلق الله في قلوب الكفار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين
تلك السمة للملائكة عند موتهم تسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم سمة يختص
بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه والثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف
المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم كما لم يؤثر فيهم اللطف
فكأنهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع عن دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع
من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول
العمل فكأنه لكنه يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان العمل بلا اخلاص كلا عمل وسواء ما ذكره
من التأويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله
سبحانه وتعالى تنكسر بان فائدة ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك
حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم
وذلك لان قوله ختم الله على قلوبهم استئناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اي لكونه سببا
لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع عن الايمان وكذا
الوسم بعلامة يميزه ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح حمل عليها الثاني
من تلك الامور التي يؤولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق
على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة
على الطاعة تحصل تلك الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا اثر لها
وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان
والطاعة وايضاح سبيل الراشد وتبيين مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اي هذا التاويل امور الاول اجماع الامة على
اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم يسعد بذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف
فيها فلا يصح الثاني الدعاء بهما كقولنا اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب
وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واحداث

لان من خلق الله له الهدى لا يستحق الذم عليه
هم
ببعض من بين محمد

الكسل ليس في الدعوة بل في وجود الاسماع بها وعوضه الثالث كونه مهديا وهو فضاء من صفات المدح
يمدح بها في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا مدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور
الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله الذي قدره
الله وعلم انه يموت فيه بموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير المقدر بتقدم ولا تأخر قال تعالى ما يسبق من امة
اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل قتل موته
من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدر الله
له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه
لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم
القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل
لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا
كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت
الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد او اثنين بالاجل منسوب الى
القاتل والفرق غير بين في العقل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا يحكم
احدهما باجله دون الاخر لولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان
ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان يميتهم تعالى في ساعة الى الله والا
لكان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة
الى الله تعالى فلا امتناع فيها بحكم العادة فخصوا الامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزم
ابطال المعجزات اذ انسدوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا
وحكم العادة ممنوع لانه مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله
فهو رزق له من الله تعالى حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء وليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي
لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهبنا انه لا يقبح وان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما تتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدي
والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاكل من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال
تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده والمعتزلة
فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلما لم يرزق ولا يتصور
حل الاطعمة توفيه ولغيره بما لا منع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه

المقتول

تولد

الرزق

وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم يلزم عليهم فساد اصلهم
في الحكم على الله بما يجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانه منشأ لاباطيل كثيرة يتفرع
عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص
والغلاء المسعر هو الله تعالى على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام
وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عندهم فاختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل
مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل
الله وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعل الله تعالى **المقصد الرابع**
انه مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق
واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مراده الله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم
من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق
مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف هاهنا في الاسناد مفصلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق
اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال خالق القاذورات
وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اي هو مالكها
ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوزه اي قال انه مريد للكفر والفسق معاقبا
عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير الارادة الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد
للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره
تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريده ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال
غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها
لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا فتبيان
جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع او وقتها المخصوص من مخصص وهو الارادة
وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر ولا بد منها اي من الصفة المرجحة لاحد المقدورين
هو الارادة كما مر ولا بد منها اي من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات
باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع
ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة فاما ان يمتنع فيلزم
الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشيء
صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم الايمان

المقصد الرابع

الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا والقضاء هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المومن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على الاطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وتلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون هو دليلا ثانيا يحتج به ايضا والمصرح بالاطلاق دفعا للتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما يأوله المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون هذا الكلام في معرض تعظيم الله واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني اعني ما لم يشا لم يكن دليلا للاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كلما كان فعل الله فقد شاء الله احتجوا اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان الله تعالى مريدا للكفر من الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفيها فيلزم السفه في احكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت لا نم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وهو ممنوع لوجوه الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقي فلانه ذاتي العبد بالفعل بحال امتثال امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره ويفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احد الا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر بما يؤدي الى هلاكه اجيب بانه قد يامره به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فايدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان الملجى الى امر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله والايمان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر عند الاشاعرة وغير مستلزم لها لانعكاكها عنه في الصور المذكورة قال الامدي وقيل على ان موافقة الارادة ليست طاعة اذ لو اراد تحصيل شيء من تكلم فوقع المراد من الاخر علم بوقوع ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد من الطاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر فان الفعل الثاني يبنى على الرضا بالكفر دون الاول وهو تعظيم للطائل تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليه له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته

والصافة به واكتسابه باعتبار النسبة الثانية دون الاول والرضا بالاول لا يستلزم الرضا بالثاني انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله تعالى الكفر وخلاف مراده ممتنع عندكم لكان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع المقدور عنه فلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادة كالطيران في الجو واما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه مقدور ويصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلايل العقل لهم وربما احتجوا بايات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله عنهم انهم قالوا اشراكنا بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما صدر عنا وتحريم المحللات فقد اسند والكفر منهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قلنا قالوا ذلك الكلام تحريفا من النبي عليه السلام ودفعا للدعوة وتعللا بعدم اجابتهم وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشية الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان الكلام في نفسه صدق وحق ولذا قال الله تعالى فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان كل ما كان سيئا اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا المراد بكونه مكروها للعقلاء ومنكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما يمكن هذا التجويز لو صح الادلة اي حجاجنا بين هذه الاية وبين ما ذكرنا من الدلائل الدالة على عموم الارادة الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد ومع ان الظلم من العباد كان بلا شبهة بعض الكائنات ليس مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه للعباد ولا ظلم بعضهم على بعض فانه كان مرادا لكان ظلما عليهم فانه ليس ولكانا يا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان وذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد كان والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة مؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويريده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس ماموا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض غاير الارادة ثم

بهذه الآيات معارضة بآيات أخرى هي أدل على المقصود منها الأولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية
ان يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم أجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها
على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة أولئك
الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد ايمانهم الخامسة انما يريد الله
ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا
لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليس فيها دلالة على عموم الكائنات ولا دلالة على
ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على أيسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس
مرادا لله اذ لو كان مرادا له لكان متكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا
يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اي ما يدل على مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير **خاتمة**
للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كا
العقول والافلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان
كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا
او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لم لم يخل هذا العالم عن
الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة
بالقياس اليها وقطع الملزوم مستلزم لقطع اللازم فكان الخير واقعا بالقصد الاول وداخلا في القضاء دخولا اوليا
ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة
او لا يتألم به سائح في البر والبحر ويرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن
والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده بتبعية ارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم
شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما ينبغي
على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير مخصوص في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم
بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها

القسر والالجاء

٣٣٣

الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم **المقصد الخامس في الحسن والقبح** القبيح عندنا
ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه
المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في
النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل قبيح
او حسن في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له على احد الانحاء المنقولة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه
ثم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان ذلك لان كشف
عما تغير للفعل الذي هو حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول
المتنازع فيه ورود النهي والايجاب على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن
اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى
امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن
والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهو بهذا الاختلاف علم انه امر اضافي لا صفة حقيقية
والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالنسبة الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان
الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم
انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب

وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا

للضار وان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك العقل حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع جبلا وقد لا يدرك
بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشرع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم
اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم
من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه
لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى
اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة و
ذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها
بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما واحتج على بطلان مذهب في
العبارات المحدثة قول الشيخ الحسن والقبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن
فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وبقيد العلم بحاله عن المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة
نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام ولم يتمكن من العلم المدخل فيه الكفر من شاهق الجبل فانه متمكن من العلم
بالله وبالدلائل العقلية واراد بقول الشيخ ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء وتتبعه اي تبع هذا
التعريف المذكور للشيخ بعض تلامذته فقال احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله ولكن
لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة لها تأثير في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر
العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير او انحطاط شأنه واذا
تصورت هذا البحث فنقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله
واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا
منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح
واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب يعينه فلا يكون
اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد فيه من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن
ذلك المرجح من العبد والا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه واحتاج معه الفعل والترك فاحتاج حينئذ
الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة دون اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج نقلنا الكلام اليه ويتسلسل
فيكون الفعل عند وجوده مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقديرين اعني امتناع الترك وكون الفعل
اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح

بقصد الاسم للتمكن في نهاية العقول

العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان قيل هذا الذي استدللتم به على كون العبد مجبورا انما هو استدلال في مقابلة الضرورة اذ كل واحد
من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة
ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المعتبرة
والتقرير التقرير فيقال ان لم يمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخره فيقال
انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي الحسن
والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يجب عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق
ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا بكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق
كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما
ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من
صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم
ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داعية
ويسمى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله انه نقض او
في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره والاستدلال
انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني وهو النقض بافعال الباري
فالمقدمة القائلة بان الفعل اذا لم يتوقف على المرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان المرجح لمجرد
الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما في
مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا
النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه
متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات
كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة
القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل ضرورية في حق العبد والى هذا
اشار بقوله المرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل
في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه
الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلنا لا نسلم ان الوجوب للمحذور لان المرجح
الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر

ان يكون بالتفصيل

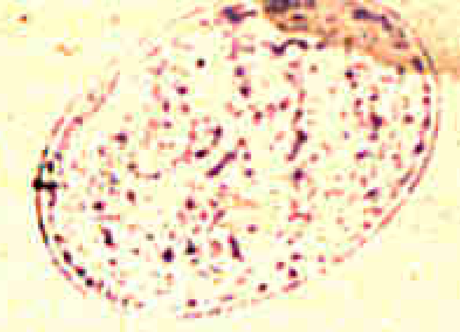
فيه قطعا وتقرير هذا مرة مع الإشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك الترجيح القديم الى مرجح لغرض حتى يتم
اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف ترجيح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان كان
مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين
فلا يتجه عندنا اذ الواجب الشرعي لا يجب قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اي يكون
مما يقارنه القدرة والاختيار لحكمه ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا
النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير
مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل بحصول ذلك الداعي مع تاثير
عليه لو خلق الله تعالى اياه وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح
عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله
بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا عن حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى
الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فيتم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينهض على غير الجبائي
لو كان قبح الفعل ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو لوازم
الذات لا يزول عن الذات وهذا اي التالي اللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة نبي او دم
من ظالم بل يجب الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بنقيض القبح
وكذا الحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لان انجاء المحترم الواجب هو العصمة والانجاء قد يحصلا
بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر لا قصدا الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض
والتورية فلا يكون كاذبا في تنجيه الامر ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب
للرفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يعين السائل عليه في السؤال بحيث لا تمكنه عدم القصد والتعريض
ولو جوز حمل كلام في هذا المقام على عدم القصد بالكلية وعلى قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد
في شيء من الاخبار ولا يكون شيئا منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير
معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا
وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة مر ذكرها ونشير
الى وجه ضعفهما احدهما من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فيلزم الكذب قبيحا لذاته واما قبيح
فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم كونه كاذبا فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا
وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو غلط قلنا لا نسلم ان
مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون هذا
الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب قبيحا

فانه ليس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجماعة القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينهض هذا المسلك
حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اي لا يتجه عليهم لاحتمال ان لا يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار
تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه العصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك او ملزوم
يجب وقوع كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح لما لزمه ان كان كاذبا مما لا يستلزمه القبح ان كان صادقا
ويؤول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه مما الحسن اذ لم يستلزم القبيح وان جعل الحسن الى القبيح
يتاتي على القول بالوجوه والاعتبارات فضعف هذا المسلك مما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة
كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار غدا لم يكن زيد فيها فقبح هذا القول الكاذب وحده او مع
عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان لم يتحقق
الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجودي فيما قد يكون قبحه مستفادا من عدم كون زيد في الدار
والشرط لا يصح ان يكون عدميا الثالث قبح اي قبح الكلام الكاذب لكونه كاذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف
كلام اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر او قام
بالمجموع فلا وجود له لانه اي ترتيب الحروف يقتضي المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود
فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة وجودية فالمصنف رد في نقض القبح بل هو قائم بكل حرف او بمجموعها
فاما الامدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة حروفه والاحاد منها
والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا
فلا يكون صفة للمعدوم والثاني باطل ايضا لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه
بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال اما اي القبح من صفات النفس لا من صفات المعدوم فلا
يستدعي صفة تكون هي معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها للوجوه
لا للصفات الحقيقية القائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على ترتيب الامدي واما على تقرير الكتاب فيكفي
ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع
وقوعه صفة لامر عدمي فيجوز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او
يقوم بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فيقبح لكونه جزء خبر كاذب ويقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا
فما هو جوابكم فهو جوابنا في قيام القبح بالرابع كونه اي كون الفعل متجانسا بنفس ذاته ولاجزاء منها لا
يستلزمها دونها بل لا بد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى الذي
هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وامتناع
انما يستحيل في الصدق حمل الوجود وايضا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يتم عليه دليل كما عرفت
مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما

مع كونهما اعتبار بين الخامس على القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل
قبل وجوده لم يكن كذلك ويح تمام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجوده وقد تقال لو كان القبح
فايا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله كما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس
شي منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل حكم العقل بقبحه باكبح او بما سيعقبه
على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم
للعدل في المسلك طرفان حقيقيان وطرفان اخران اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح
الظلم والكذب الضار والعبث وقتل الانبياء حتى ان ذلك يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان
وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بحسن او قبح بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يدين
بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف يختلف الامم على حسب اختلافهم ويعرف الذي ذكرناه لا يختلف بل
الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك الجزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى
الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع
فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ ذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من
لم يحصل غرض من الاغراض واستوى عنده الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا
ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره وكذلك كذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال
الى انقاذه قطعا واستحسن في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا
وليس ثم من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جلب نفع او دفع ضرر او بما يتضرر فيه تبعب شاق فلم يبق هناك
حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب ان ايثار الصدق وانقاذ الغريق لرعاية المصلحة العامة
لملائمتها المصلحة العامة ولكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض التساوي تحققه فان ايثار الصدق لملائمته
تلك المصلحة لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لتجبه لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه
انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور انه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه فيجره ذلك الى استحسانه
من نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شي لما اقتضاه مذهبكم من
ان القبح اما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى حسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع
وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي المعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت
الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا وحسن منه ايضا خلق المعجزات على يد الكاذب وفساده
المحذور الذي هو سد باب اثبات النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه عندنا ليس هو
قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه صحة انه لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك اخر وعدم تعيينه لا يبنى
مباحث كونه متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم
العادية

العادية التي ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في
نفسه فلا يلزم الباب مع ساني وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد
فلو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعها سد
القياس وتعطل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا استناد الفعل الى
المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء لكم من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى الملائمة
الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي ونحن رعاية هو ل الاحكام مصالح العباد ودفع مفاسدهم
تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم
عجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول
تقريره وانت تعلم ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل بشأن لا حكم في الاحكام الخمسة ولا نسبة اليها
للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية
ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على
مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما
ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم نعرف
فيه جهة تفصيله واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل
الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق
في الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان
احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب
الاصل ثبت بالشرع فحكم العقل فيه اي في الاصل بمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما حكم فيه بمعنى الملائمة والموافقة
الغرض والمصلحة وثانيهما انه خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المشتهى من الثمار المطعومة وغيرها
فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك الحكمة بالعقل وما هو الا كمن يعرف
عرضه ممن يحرك لا يعرف ليدفع بغلبته المهلك اذ ترى العقل يحكم بمنع الكريم الا كرمين تكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب
ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وتارة منفعة جليلة او خلقه لغرض اخر لا نعلمه
واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع منه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن
فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا خلافه ومرجعه هنا اذا اشترط اذن الشارع لا الاذن العقلي
وربما تعال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم
اي هناك حظر او اباحة لكن لا نعلمه وهذا اشكل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف
كما عرفت لكن عدم العلم لا للتعارض الادلة اخر مدنس بطلانها بل لعدم الدليل على احدى هذين الحكمين بعينه

اي دليل الاباحة
او الحظر



المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفرع عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ للعقل وهذا الخلاف اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وقد بينا فيما تقدم انه الحاكم يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فلنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد الى المعصية فنقول لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان الطاف وانهم لا يوجبونه على الله بل يحرم تعديه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فنقول لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العباد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يتفضل الملك عليه بما لا يحصره ثم تحرك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب او هو لغرض موهوم كالكافرين وبنفع اخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وهو عدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص فسوى في تركهما ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه يركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى فنقول لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يعد تركه قبيحا عقلا وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان للمطيع ثوابا دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز تركه ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك لو ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه حرجا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه وجوه

على الله تعالى بانابته التي يمكن صدورها عنه لا يسلم فيها الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فنقول لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما هو اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى وحكاية شيخنا تقضي بالتشنيع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت ودخلت النار قال فيقول الثاني لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله تعالى وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المولم عن ايلامه او تنقيصه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا يستنقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده اي فساد الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي واكثر متقدميهم بل يجب ان يكون في الاخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب لما يستحق بهذا الالم عوضا اخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ولا فمن قال بالاحباط تمسك به ولولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم الالم العوض وعقاب الكفر والفسق والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء من غير سبق الم ام لا يجوز فالناس على الجواز بل يولم للعوض او كون ذلك مع امكان الابتداء على طريق التفضل محال للحكمة السادس على المنع هل يتم التعويض بعوض زائد لكونه لطفا ولعبرة اذ يصير ذلك الايلام عبرة له يزجره عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شيء اخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض

من الله هذا والمذكور في كلام الآمدي ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الايلام بمجرد التعويض و
اعتبار الغير بتلك الآلام وغيرها كونها الطافا زجرا عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الايلام لمجرد
الاعتبار من غير تعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا يعتبر الا بجهة التعويض
فعليك التامل في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل تعوض بما تحملها من الآلام والخلائق مدة حياتها
ولما يفوتها عن اسباب لذاتها التي لا يعتاض بشيء مثلها او لا يعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او
في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل تنعم في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل تخلق فيها عقل تعقل به انه
جزاء وانه دائم غير منقطع فيه اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالم بالبهائم والصبيان مكابرة
ومنهم من الزم دخولها الجنة وخلق العقل فيها **المقصد** السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا
لما قدمنا انه في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب
لحكمه ومنعته المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد
وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كالامر بالجمادات لا يستحسن كون
منها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او
اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل الا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد
قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف به جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره
وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل يكون تارك المامور به عاصيا واصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين
ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به
فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع
طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب
لثبوت الشيء لا بد ان يتصوره لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي المقصود على وجه الوقوع
والثبوت ممتنع هنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث
هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لغيره كمن يتصور
اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور بصورة علية وتشبيه اما منفيا
بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين
كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره على احد هذين الوجهين كاف
في الحكم عليه دون طلبه لانه فرع تصوره وتوقعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا بما اي بان تصوره كذلك
كما نقلنا عنه في باب العلم ولعله معنى قول من قال ان العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك
ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق

ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق
به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق
به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق
عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم
وبما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من اصحابنا اشتغلوا في الوقائع كما في ابي لهب وكونه
مامورا بالجمع بين المتناقضين بنصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد وللقائل ان يتوقع ذكره من ان
جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان منهم لا يجوزونه
المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة وقالوا لا يجوز
تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين
وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء ولا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد
تفضلا واحسانا والكلام في اثبات مذهبنا بعد ما بيناه من انه لا يجب عليه شيء فلا يجب عليه ان يكون فعله معللا
بغرض مع انه لا يقبح منه شيء فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان
المذهبين معا اعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من
عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون
باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل
واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذا يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم
الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال قد يكون عائدا الى الغير فلا يلزم فليس
يلزم من كونه به فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه كذلك
في حقه تعالى لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى العباد وهو الاحسان اليهم
بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة
اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له وان
لم يكن ذلك اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول
كيف يدعى وجوب تعليل افعاله بمنافع العباد ونحن نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله تعالى
ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل
وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله تعالى اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء

ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بقدرته منه ابتداء بلا واسطة
لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به فيصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل فاعلا بلا
واسطة وليس جعل البعض من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر
على تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا عن بعض الآخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور
تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في
نفسه والا تسلسلت الاغراض الى لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض لانه
خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد استند افعاله الى غير الاغراض وهو الذي كان
مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في العوض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير بالاعتبار احتجوا اي المعتزلة
على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه
حكيما يتعالى واستغنائه عنه فلا بد في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم
بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه فعل لا غرض
فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا
من تصويره اي تصوير ذلك الامر الآخر حتى ننظر فيه وتصوره ثم لا بد لكم بيانا من تقديره ثانيا عن ثبوت ذلك المفهوم
للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد لكم من الدلالة على امتناع اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم
على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله
تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية
لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله
وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة
على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ثم نقول اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم
الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا ينتفع بها الله لتعاليه عنه ولا العبد لانها مشقة بلا
حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب
تعظيم ومنفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام ومعنى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى انه لو ابتدأ
او امر باعطاء من المال لا يرجع الى الحكيم لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا او فضلا واعتناء للغير وتبعيدا
عن ساحة الهوان بالكلية لكن مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل يده استقبح
منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع ذاتية
مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه
به فقال لهم لا ثم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح مما يجوز عليه الانتفاع
والتضرر

والتضرر لا من الله به فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وان سلم
خبر بان المستحق عندكم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورتموه لكنه مستلزم للنفع فلا يمكن
دفعه وان سلم قبحه من الله ايضا فيمكن التوصل الى الثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب
على قدر المشقة وعوضا عنها واما الا ترى ان التلفظ بكلمتي الشهادة اعني الثواب فليس في كثير من العبادات
الشاقة كالصلاة والصيام وكذا التكلم بكلمة الحق عند الجائر من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع
شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى
من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر
ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة فاذا امكن التوصل الى الثواب الكثير بلا تعريض للعقاب لم يتوقف
ان الثاني اكثر من الاول لان العلة للكفرة والفسقة اذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان تكون
غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف والله اعلم

المرصد السابع في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول

الاسم غير التسمية لانها تخصيص للاسم ووضعه للشيء ولا شك انه اي تخصيص الاسم بشيء مغاير له اي للاسم كما يشهد به البديهة
وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض في ما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعض منهم الى ان التسمية
هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو
نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان
هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق
عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي
هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته
الى غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته
لا هو ولا غيره كما هو حكم الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية
والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن
فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل
على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير
كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته
والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود
بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على ما نقله الآمدي لفظي ثم انها يطلق على الالفاظ فيكون الاسم غير

المتصف بالمعنى المذكور للمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فتكون عين الاستعمال
ثابت كما في تلك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك و... اسم ربك اى سماه
وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وحكى الامام الرازي المشهور عن اصحابنا
ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة بين طرفيها متغايرة
قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع
ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ
الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسم لنفسه فاتحد هنا
الاسم والمسمى ثم قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم
يطلق على الشيء اما ان يوخذ من الذات ان تكون المتكونات الشيء من حيث هو او من جزئها او من وصفها
الخارجي ومن الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم تنظر بها في حق الله تعالى اما الماخوذ
من الذات فرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن
ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا
لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا مقصود لوضع الاسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز
ان يتعقل ذات ما توجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون
ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار
معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال عليه لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور
لذاته جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم
هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس
واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب
ثنائيا او اكثر وسيعلم امثلتها فيما نتبينها من المقصد المقصد الثالث في تسميته تعالى بالاسماء توقيفية
اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف
اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم
يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر سابقة الجهل ولا لفظ العاقل
لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى

الا يعني ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لانه يراد
به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد تعالى الا بد
ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن شرعي والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد في
الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك
الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن
كالمولى والنصير والغالب القاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين
وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه
اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما
يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا او ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فتخصيصها
احصائها بالحصر في دخول الجنة منقول الله وهو اسم خاص لذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل
هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله والشافعي وابي
وابي سليمان الخطابي والامام الغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام ومعنى الاله
وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق
ومتحيرا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا بد
وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله على تقدير كونها
في الاصل صفة قد انقلبت علما بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة ندمان ونديم اي مريد الانعام
على الخلق فمرجعها صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية الملك اي المعز من
يشاء والمذل من يشاء وقيل الذي يستغني في ذاته فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فمرجعه صفة القدرة
القدوس اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فمرجعه صفة سلبية على الوجهين
السلام اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فمرجعه سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة
اي هو المعطي للسلامة في المبدا والمعاد فمرجعه فعلية وقيل مسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فمرجعه
كلامه المؤمن هو المصدق لنفسه في اخباره كالرحمانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ولرسله فيما اخبروا
في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله فمرجعه كلامه او بخلق المعجزة الدالة على صدق الرسول
وخلق العالم على النظام الشاهد الدال على الوحدانية فمرجعه فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع
الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون

صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم والغزالي بالتصديق بالقول فيرجع
الى معنى الكلامية وقيل معنى المهيمن الامين هو الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ
وسياتي معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل الذي لا يحط عن منزلته وتعوب من يريد تغييره بالذي لا يرام
او الذي لا يخالف والذي لا يخوف بالتهديد وقيل الذي لا مثل له وهو بهذا المعنى بمعنى الاول من عز الشيء بالكسر في
المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من
اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب والاثابة وقيل القادر والعزة القدرة
والغلبة ومنه المثل من عزبز اي من قدر وغلب سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور
الخلايق فانه جابر لكل كسر ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا
او اجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فيرجع على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه يجل
متعالي ان ينالها الافكار او يحيطه ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان ينال
اعلاها فيرجع الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا ينال بالامكان وما لم يكن مبعدا بعد عن هذا المعنى انه الذي لا يجري
ما لا يكون ولا يتكلف على ما لم يكن فيرجع الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم كذا نقل عن ابن عباس رضي الله
عنه ثم فسر العظيم بقوله اي انتفت عنه صفات النقص فيرجع صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات
وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل في معناه ما قيل في العظيم و
قال الامام الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان
التكبر حقا وصاحبه محقا ويتصور ذلك على الاطلاق الا لله ولهذا كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا
الخالق البارئ معناهما واحد اي المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث المختلفة والتراكيب المتفاوتة
فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الامام الغزالي قدس سره قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة
الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على
وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البناء ثم يزينه النقاش فالله سبحانه
خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها
اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر
القهار الغالب الذي لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق
من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسر وقيل
وقيل خالق الفتح اي النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اي الحكم اما بالاخبار والقول
فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم قوله تعالى ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي حديدة مانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية
العليم
اي

العليم العالم بجميع المخفيات المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص
بالتوسع في العطية الخافض رافع الملية من الخفض نسب الوضع الرافع المعطي للمنافع ذل المعز معطي العز
ومن الكريم الكتاب معطي العون وكلاهما ظاهر المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير
ظاهر معناهما بما سبق الحكم الحاكم وقد عرف معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله
فيرجع الى هذه الصفات العدل لا يصح عنه ما يعقل فهو صفة فعلية سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده
من لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم
الخبير معناه العليم نصفه فظله عليه وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة بل يمهلهم
المغفرة فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن
الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزا سمي باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعم
وعلى التقديرين فهو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر اي العظيم
الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فيرجع الى
صفة سلبية وقيل يحمي صور الاشيا فصفة فعلية من الحفظ الذي هو ضد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل
المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتي في تفسيره
فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي يكفي العباد في جميع مهماتهم فهو صفة
فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب اي مجازيه للمكلفين بما عملوا
من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود
وقيل المتفضل على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي
لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ
لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم و
بالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب مجيب الادعية الواسع هو الذي وسع جوده جميع
الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة
وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان
التدبير واحسان التقدير الودود الموَدود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب
وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود ثناؤه على المطيع ويثيبه المجيد الجميل افعاله وقيل
الكثير افضاله وقيل لا ابادك فماله من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلايق يوم القيام الشهيد العالم
بالغيب والحاضر الحق معناه العدل وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل
بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه لكن عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي

وكل ذكرنا
كراسة ...
١٢

القادر على ما ... المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة بمعنى أن قدرته لا يتناهى ومن عادة الكلام
النهاية في القدرة ولا يبعد أن يكون تصحيفا والظاهر أن مراده أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية
وذلك إذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية أي النصرة بمعناه الناصر وقيل معناه المتولي للأمر والقائم
الحميد المحمود فهو صفة إضافية المحصي العالم وقيل المحصي من عد كل معدود ويرجع إلى صفة الكلام وقيل المحصي الذي
ومنه علم أن لن تحصوه أي لن تطيقوه المبدئ المنشئ المعيد أي المبتدئ النعم المعيد المعيد الخلق بعد هلاكهم المحيي خالق
الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر القيوم الباقي الدائم فهو صفة سلبية وقيل المدبر للمخلوقات بأسرها
فهو صفة فعلية الواجد الغني أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة
إضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الأحد قد مر تفسيره أي علم ذلك مما سبق في ... أنه
من الممتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الأحد ويفرق بينهما فيقال
أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحد في الصفات أي لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد ... فيكون
صفة إضافية وقيل معناه الحليم الذي لا يستعجل ولا تغيظه أفعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي
الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد أي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة إضافية وقيل
الصمد ما لا جوف له أي المصمت فيعود إلى ... وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر
كلاهما ظاهر والثاني أبلغ من الأول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا
يزال أي قبل كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالأدلة الباهرة فهو صفة إضافية
وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدرك أصلا فهو
صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والإحسان
التواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل
لآثارها من صحايف الأعمال الرؤوف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك متصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء
ذو الجلال والإكرام كالجليل قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من أقسط أي عدل
وقسط أي جار الجامع أي للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر إلى شيء المغني المحسن لأحوال الخلق
المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي يخلق الهداية
في قلوب المؤمنين البديع المبدع فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع ... لا مثل له الباقي
لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد إلى سبيل الخيرات الصبور
الحليم وقد مر فهذه هي الأسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله القدير بكرمها أن يفتح علينا
أبواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا برحمته وكرمه إنه هو الغفور الرحيم ثم إن المصنف تبع الآمدي في تفسير هذه
الأسماء على وجه الاختصار ونحن بسطنا الكلام فيها على ما يليق بها فمن أراد الاستقصاء في ذلك

فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو يتوقف
هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة ومن الإيمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد
أربعة ... فيها في العقود التي ذكرناها وواحد منها في الإمامة وليست من العقائد الأصلية كما ستقف عليه
أيضا

المرصد الأول في النبوات

وفيه مقاصد تسعة المقصد الأول في النبي وهو لفظ منقول
في العرف عن مسماه اللغوي إلى معنى عرفي أما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو صحيح مهموز
لكنه تخفف بترك همزه وبهذا المعنى حاصل المرسل اشتهر بهذا الاسم لإنبائه عن الله وقيل النبي مشتق من النبوة وهو
الارتفاع تقول العرب نبا الشيء عن مكانه إذا ارتفع وعلا والرسول كذلك إذ هو موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه
وقيل من النبي وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله وأما معناه في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم
من المليين من قال له الله ممن اصطفاه من عباده أرسلتك إلى قوم كذا أو إلى الناس جميعا أو بلغهم عني ونحوه
من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه أي في الإرسال شرط من الأغراض والأحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما
يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو أعلم
حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق بناء على القول
بالفاعل المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد وأما الفلاسفة فقالوا هو أي النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها
عن غيره أحدها أن يكون له اطلاع على المغيبات لأن النفوس الإنسانية مجردة في ذواتها عن المادة
غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة التجرد إلى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور كائنات
هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فتقدر أن تتصل النفوس الناطقة في هذا العالم العنصري الكائن
الفاسد بها أي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب إليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث
فتحكيها أي ترتسم فيها تلك الصور لاستعدادها لارتسامها فيها كمرآة تحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فتنعكس
منها إلى الأولى نقوش مقابلتها ... جوازا فلا مانع من أن يكون للنبي نفس مستعدة بهذه المرتبة
النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في إدراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان ... إلى النفوس
القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في زمان قصير من غير أن يعرض لها غلط ... إلى البليدة التي
لا يكاد ... ولا يستنكر ذلك الاطلاع من حال النبي وقد يوجد ذلك في من ... بأنواع المجاهدات
أو مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلات أو نوم يتعطل به الحواس الظاهرة فإن هؤلاء
قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين ... و
مردود بوجوه إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الأنبياء لو كنت أعلم الغيب

لا تنكرت الخبر مما سبق في نوعه البعض اي الاطلاع على البعض لا تختص اي النبي على اختلاف النفوس في صفاء
جوهرها وكدرته وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو
مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن
مبني على القول بالموجب بالذات وبقول ايضا ان المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بجملة الجسم واشتغالها
بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثالثها اي ثالث الامور المختصة بالنبي
ان تظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدننا لنفسه في
حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا تستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست
منطبعة في الابدان وهي تتصرف انها مؤثرة في المواد البدنية كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار
والسخن عند الخجل والوجل والغضب ونحوها على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية العلية
تصور السقوط من المواضع العالية ان تمشي في عرضها اي في المواضع السافلة
اول عرضها واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى
النبي بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى تحدث بارادته في الارض رياح
وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا
في العنصر الذي يكون مناسبا لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والمنصوص عن ان يستعمل آلة وكيف يستنكر
هذه الامور الخارقة المختصة بالنبي ويشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهود في كل عصر من
الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون النفوس النبوية مع ارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس
في الاجسام وانه باطل بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه وان المقارنة بين القوى
البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران
بطريق العادة مع ان ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم فكيف يتميز عن غيره
ورابعها ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى اليه ولا يستنكر ان يحصل
في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص متكلمة بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع
وذلك لتجرده عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته
شاهد المعقولات كما شاهدت المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس
وتنتقش في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وبالاتصال للانجذاب والاتصال بعالم القدس
ملكة اي صفة راسخة للنبي ويحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي
ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة تعاديه لما يقولو
معنا وذلك لانهم لا يقولون بالملائكة بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة واما متعلقة باجرام الافلاك
ويسمى

ويسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا ويسمى بالملأ الاعلى المعارضة للهواء المتموج كما سلف
فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله اي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الخارج
كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما هو جوابه وقرروا ما هو السبب فيه فلا
شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا امرا ونهيا من جهل
بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا من العقلاء فكيف نبيا من كان امره ونهيه يرجع الى تخيلات
لا اصل لها اصلا وقطعا وربما خالف ما جاء به المعقول ايضا بذلك كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت
فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن
الانقياد لمن هو لبني نوعه وذلك لتوجيها اليهم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيقتضي ذلك الانقياد والنظام
ظاهرا وباطنا سببا للتوادي لثبات الرفاهية التي بها تتم السعادة الحضور لهذا النوع من حيث انه لا يستقل
واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي
ان يعمل كل واحد لاخر مثل ما يعمل الاخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء
ما يأخذ منه من عمله لانه لو انفرد الانسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد من ان يكون مع
اخرين من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا النحو
صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون
من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم
ولولا شرعه يتعاداني لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس الى ما يرتب عليها الى ما يريده غيره الى ان يقع
عين كل الى ما عند الاخر فحصل بينهما التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتجرا الى الاختلاف
والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فيجب
في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية حيث اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به
وهدى كل واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر
وهو اشرف الانواع الحيوانية يسخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص الثلاثة
من اعظم مصالحه لما ظهر منه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة اعني الطبيعة
والحاصل ان وجود النبي سبب لوجود النظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية
لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء **المقصد**
الثاني في ان من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها
على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبعة الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما
يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اي من الله لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا

أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه ففعل
ووضع يده على رأسه وعجزوا فإنه معجز دال على صدقه ولا فعل لله هنا فإن عدم خلق القدرة فيهم
على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على أنه الكف جوزه لعدم
الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي أن العجز إن كان عدميا كما هو أصل أصحابنا
فالمعجزة ههنا هو عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وإن كان وجوديا كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجزة
ههنا هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه الشرط الثاني أن يكون المعجز خارقا
للعادة إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة
بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى
الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدورا للنبي إذ لو كان مقدورا له كصعوده إلى الهواء
ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله وليس بشيء لأن مقدرته وعدم قدرة غيره عادة معجز فالكلام
بل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا اختلف الأئمة فيه فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس
الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليهما إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليهما
وهذه القدرة ليست مقدورة له ~~بخلق~~ وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة
للعادة ومخلوقة لله وإن كانت مقدورة للنبي وهو الصحيح وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب
من الاختلال الثالث أن يتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة
ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم الحق أنه لا يشترط بل يكفي
قرائن الأحوال مثل أن يقال له أي لمدعي النبوة إن كنت نبيا فأظهر معجزا فيفعل أو أن دعا الله فأظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه وهو نازل منزلة التصريح بالتحدي الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو
قال معجزتي أن أحيي الميت ففعل خارقا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق
الله إياه السادس أن لا يكون ما ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب
فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي أن
أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لأن المعجز إحياؤه
وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء أما لو استمر على التكذيب قال الآمدي لا أعرف في هذه
الصورة خلافا بين الأصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الإعجاز لأنه كأنه أحيي للتكذيب فصار
مثل تكذيب الضب والحق أنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين
بخلاف الضب والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد أن

يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من
المماثلة وإذا لم يكن معينا فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة إليها وهو
الحق لظهور المخالفة في ادعائه السابع أن لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا انفصال
أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل ولو قال معجزتي ما قد
ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب به أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره بعد أي بعد الدعوى
فلو كان كاذبا قطعا فإن قيل لو قال المعجزة بهذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر مشاهدتنا
من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزا وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن الغيب
وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق وأما احتمال أن العلم بالغيب حصل له
فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فإنه باطل أي مبني على جواز إظهار المعجز على يد
الكاذب وسنبطله وإنما كان مبنيا على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان حصل له قبل التحدي لم يكن إخباره به
منزلا منزلة التصديق ثم فيكون هو كاذبا في دعواه أنه آية صدقه ودليل عليه وسيأتي أنه لا يتصور عندنا
ظهور الخارق على يد الكاذب فإن قيل ما ذكرتموه على امتناع تقدم المعجزة على الدعوى يفضي إلى
إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون أيضا في معجزات
رسولكم من شق صدره وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فإنها كلها متقدمة على دعوى
الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز
والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء فيجوز ظهورها عليهم أيضا وحينئذ تسمى إرهاصا أي تأسيسا للنبوة
من أرهصت الحائط أسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود بأنه لو جوز
في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي إن عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار
أن يخلق في الطفل ما هو شرط للنبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته
ودعواه إياها ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حتى بلغ إلى أوان ولم يظهر الدعوة
بعد أن تكلم بها إلى أن يتكامل فيه شرائطها وبلغ فيه أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة
بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل وأما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين في أنه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه إنما هو في المعجز المتقدم
على الدعوى وأما المتأخر عنها فإما أن يكون تأخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر أنه دال على الصدق
بخلاف المتقدم بزمان يسير فإنه لا يدل عليه أصلا وإما أن يكون تأخره بزمان متطاول مثل أن يقول
معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فقد اتفقوا على أنه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة

فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما
اشترط التكليف بما ينسخ اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار و
حصول الموعود به لان شرط اي شرط التكليف ~~بما ينسخ اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته~~
في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل المعجز
قوله اي اخباره معجز عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه
معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب
في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا الا انه معجز فبطل بذلك القول
الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا اذ لا كان خارقا للعادة وربما
لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا
القول في اكثر الكتب البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها
على يد من يريد تصديقه تشريفا له لما تعلق مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم
ويسعدهم في الدارين ولا يشترط الاظهار ما استعداد كما لا يشترط في النبوة كما مر خلافا للحكماء وقالت الفلاسفة
انها تنقسم الى ترك وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفيته
بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج
الى البدل كما انا نشاهد المرضى من الناس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض الحادة وتحليلها
للمواد الردية تكف وتمسك عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل
من هذه المواد مدة لو امسك في زمانها عنه في ايام صحته شطرها اي نصفها بل عشرها هلك وشبهه واذا جاز
ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى كيف لا والمرض مضاد للطبيعة
ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظ البنية على تعادل الاركان اشد واقوى
واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله
عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما الفعل فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد
الاول من انجذاب النفس الناطقة عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من النقوش
وانتقال الصور الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يقدر غيره من نتق جبل
او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما يتصرف في اجزاء بدنه البحث الثالث
في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود
الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولها

ولا تجوز

والتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك اما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي

ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار
الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات
على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل
هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه
اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة
فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كساير العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق
الجبل واوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا
بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا
قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح
مقاله ولم يشك في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه
ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصالح
والمفسدة فلا يصح القياس بل هو مدعى في افادة العلم الضرورية العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق
فان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة
خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو
اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كساير القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على
يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية على مدلوله وهو الصدق ايضا
محال ثم قال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود
فاعله بل هو من العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات عن مجاريها العادية جاز اخلاء
المعجز عن اعتقاد الصدق ومع تجويز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة و
المفروض انه جائز واما بعد ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال ثم
من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم
بها وستاتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم واجوبتها المقصد الثالث في امكان البعثة
وتحقيقه في اثبات نبوة محمد عليه السلام فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة
انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع
لقوانين العدل ثم قال بعض المعتزلة تجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امته انهم يؤمنون وجب عليه

العدل

تعريفا له

امكان البعثة

ارسال النبي اليهم لطافة من استيصالهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لا يجب الارسال بل يحسن قطعا لاعذارهم وقال الكرامية يجب خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزها الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانها فائدة جليلة وجوزها ايضا لتقرير الشرايع المتقدمة سواء كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وسوى هذا الذي نقلناه من المصنف على الوجوه المختلفة بناؤها اي مبنى على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما تفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضر في مدعانا فانا ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا من اعتبار شبهة المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكاليف اوامر ونواه وانها اي التكاليف ممتنع فيلزم نفي البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى التكاليف بالبعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة مح عقلا او لا يتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع ولكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى منهم وهو من قال باستحالة البعثة احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من الجن فالكلام على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من ياتي بالوحي الى النبي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بغاية النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى ومدة ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدرة بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر ولو ادعى عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام الانبياء وبقي البعثة عبثا والا اي وان لم يجز الاستمهال بل يجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وان فرض عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله الايات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات

ويكون

ويكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقايل بهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان تعالى قادر جاز ان يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التحسين والتقبيح فلا يجب الامهال لانه لا يقبح منه شيء اذا ادعى النبي الرسالة واقترن دعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر ولا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادي بذلك الحاصل عقيب المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال عند الاستمهال فلا مخيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المفاسد والمهالك ويقربهم من السعادات ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار ومهلك اخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع والمهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه عن ذلك اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو وما عرفنا يندفع عن اصلهم الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها وان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر بعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا اثر لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ولان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه والعقاب ان تركه الجميع عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو قبيح لانه هو منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع والتكليف بجلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فانه يمتنع ان يقال لمن حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولا يسكن ان اسم مصالح التعذيب ثم انه اي النفع الذي بصدد التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظمى للكفار ولا يسكن ان اضرار جماعة لمنفعة اخرين ظلم قبيح الرابع التكليف اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف تحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل ح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل مح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق بط عندكم وهو ظاهر من جوازه فانه لا نقول بوقوعه ولا بانه اي ولا نقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله

الالزام

يستلزم التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل مكلف من هذا القبيل فيكون هذا التشريط عنده ايضا واذا
بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا والخامس هو لبعض الصوفية من اهل الاباحة اي التكليف بالافعال
الشاقة يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز وما يمتنع عليه من الافعال ولا
شك ان المعرفة هي المصلحة المتوقعة من هذا الباب وهو النظر فيما ذكر من تزكية النفس وتفصيل ما يتوقع مما
كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة
الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب
الثاني ان يقال ما في التكاليف من المصالح الدينية والاخروية يربو كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير وجواب الثالث ان حكم العقل بحسن ما التزم ووجوب الغرض في افعاله ممنوع
بل الجواب الثاني وهو ان يقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدينية والاخروية التي ترتبت على
معرفة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل مولاه وسيده ومن كان
له وان لم يستجلب بذلك الامر فايدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة الى
سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل والتكليف في هذه الحالة ليس تكليفا بايجاد
الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي يقتضيه التكليف
وما ذكر من انه لا فايدة فيه صحيح لوجوبه فانه انما يتم اذا وجب الغرض في افعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة
ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا
في الحال جمعا بين العدم والوجود وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف
لازم لكم في احداث الفعل فحال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين
النقيضين وهو في الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي
التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف منبهة
عليه داعية اليه ووسيلة الى اصلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي ترى شغلها على
التكاليف الطايفة الثالثة من قال ان العقل مستقل عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فايدة فيها وهم
البراهمة والصابئة والتناسخية فمن البراهمة من قال بنبوة ادم عليه فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم
فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما يحكم العقل بحسنه من الافعال
وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة حاضرة فيحكم باعتبارها دفعا لضرر
فواتها ولا يعارضها قبح الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة
المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته تفصيل ما اعطاه
العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين
لحكم

لحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها
ونعلم ما ينفع وما يضر من الافعال فحاله اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها
وخواصها مما لا يمكن معرفتها للعامة بالتجربة الا في دهر طويل يحرمون فيه اي في ذلك الدهر الطويل
من فوايد كما لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي استكمال هذه التجربة
اذ ربما يستعملون من الادوية في مدة التجربة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم
بذلك لتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطيل الصناعات والحرف
والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خف المؤنة واستغنوا به وسلموا من تلك المضار والاتعاب
في امكان معرفة اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا الحال في امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال
بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن
التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة واذا لم يكن مستغنى عنه كان البعث بذلك اولى ويرد فيما تقدم
من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج الى واضع يمتاز
عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي
في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطايفة الرابعة من قال ان سماع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا
لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني
البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام ويكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة
بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا
يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاختلال للقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز
ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون
الشخص الذي يتعاطاه غير الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب
ان خرق العادات ليس ابعد من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي نقول نحن
به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في نفسها وذلك كما في المحسوسات
فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمنع فرض عدمه بدله مع الجزم بكونه مطابقا للواقع
ثم ما لا يتطرق اليه شبهة للتخلف لما يدل به شهادة موثوق بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم
ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة الولي جارية
مستمرة يوجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره فلا يكون خرقا للعادة بل امرا
عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطايفة الخامسة
من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله

بل لا يكون فعله الا بمنزلة التصديق من الله تعالى اذ يجوز ان يكون المعجز فعلا للمدعي مع كون غيره عاجزا عنه بما له من خاصية
في نفسه او بدنه من النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض اخر
منها او لمزاج خاص من بدنه سواء فرض من افراد النوع حيث يقدر به على فعل يعجز عنه غيره وان تساويا في
الماهية او لكونه ساحرا فان للسحر تاثيرا في الاجسام على ما اجمعتم عليه حيث قلتم ان السحر مؤثر في امور غريبة كما دل
عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي صلى
الله عليه وسلم ومن انكره من المعتزلة فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ لم يكن عصر
من عصر الصحابة الى ظهور المخالف الا وكان الناس يتعاطون فيه شيئا من السحر ويتبرؤون حتى اختلف
الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال الاخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر
بانه قتل شخصا بسحره وان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا
ذكره الامدي او طلسم اختص هو بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الموجبة
التي تؤثر بها اثارات غريبة عجيبة فيجوز ان يختص ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به
عليها امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة
بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية وتجدد
شرائط مخصوصة بها ايام استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور اثار
مخصوصة غريبة او لخاصة بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع اثارا عجيبة
كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ادخل
على الماء فيه خل لم يزل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهود
فيما بين الاتراك فيجوز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي بخاصة بعض المركبات
ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات اسناده اي اسناد المعجز
الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يدي المتنبي ليغوي به الناس
واما عصمة الملائكة فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم
قادرة على افعال خارقة او اسناده الى الاتصالات الكوكبية والاوضاع الحادثة من الحركات الفلكية
وهو اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا
في الوف من السنين امرا غريبا فاتخذه علما ونوعه من الغرائب معجز النبوة فلا يكون حينئذ دالا على صدقه
الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا نسلم انه
بالتصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله
تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعل له غرضا اخر

في البقرة

والعامل م

ويستنتج م

التصديق لكونه مشتبها اي ايهام التصديق ليحترز عنه بالاجتهاد في اصابة نحو ذلك كانزال المتشابهات فانها
ظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التامل والغوص فيها
فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي اخر موجود في جانب اخر او يكون ارهاصا لنبي سياتي
فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين ابائه الخامس انه لا يعلم
من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا قبح عندكم منه شيء
ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من اهل
بلده او في بعض الاقطار ولعله اي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء
كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم
يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوه اخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه وشغلتهم بما يحتاجون اليه في تحصيل
معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض
به او ظهر ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس القاتلين لهم وطمسوا اثاره حتى
انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اي للخوارق التي سميت معجزة دلالة على الصدق
الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية
لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز
لا يكون الا فعلا لله لا للمدعي ولا للسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر
حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معه اي مع ادعاء
النبوة والتحدي وح فلا بد من احد امرين اما ان لا يخلق الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان
تصديقا للكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون
المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ
ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى
اي اراد الولي ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذ لم يقع على طريق التعظيم
والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون
النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احدهما بالاخر وعن الرابع انا
لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق اذ افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها
على يد المدعي يدل على تصديقه قائم بذاته كما ان حمرة الخجل عند العلم الضروري بحصول الخجل مع جواز
حصولها بدونها اما على القول بالمختار فلانه باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول
بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه

يتم

من م

التصديق

بالجملة وعن الخامس قد عرفت في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وبه وعن
السادس اذا ادعى النبوة بما نعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من قطره عن المعارضة علم بالضرورة
العادية والوجدانية بعد المبادرة بما يؤدي الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التشوق
الكامل فانه واستماعهم والحكم عليه في بعضهم بما لهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنهما اى عن
المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا يتعرض لها احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سقط
ظاهرة وح اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا فذلك اى من جهة الصرفة واضح فان النفوس اذا كانت مجبولة
على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وان كان بالتي يعتقدون العجز وعن
الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير العجز علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود
واحتمال المانع المنقض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع اى في جميع الاوقات والاماكن
بل نحن نعلم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضته لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب
المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وبطلت الدلالة المطعن الطائفة السادسة
من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم بنبوة احد لمن لم يشاهده معجزة
واما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول يجوز على كل واحد من اهل التواتر الكذب فيجوز على الكل
الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة يحكم ما قبلها
بواحد فان جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصر اى العلم في عدد معين
وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد
اى لا تفيد علما اصلا كاثنين مثلا نزيد عليه واحدا واحدا فلا تفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ
لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف
اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا تشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد
فالموجب له اى للعلم على تقدير حصوله انما هو خبر الاخير وحده لا ما هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر
الواحد العلم الرابع شرط استواء الطرفين والواسطة بالعدد ما لم يخف ولا سبيل الى العلم به اى بالشرط المذكور
واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم
حصول العلم به حتى اذا حصل علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم فاثبات العلم به
اى بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة الكل من حيث هو كل لحكم كل
واحد كما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده
اى عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم
تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانا اى حصول العلم بطريق تواتر
الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به

في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى مع تساويهم
في العدد وكذا يحصل لسامع منهم من عدد ولا يحصل لسامع اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث
انا عندنا فلانا اى العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد
فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب
معدة لحصول العلم لا موجبة له ومن اي الاسباب المعدة قد لا تجامع المسبب بل تكون متقدمة عليه
كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء اخر وهذا الجواب
مناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد
ظنا ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب
له هو الخبر الاخير بشرط سبق ما قبله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد
المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع
في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرط وضابطه على ما ادعيناه والفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري
بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية
سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم
بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة
ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر
ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من عرف امكان البعثة ومنع وقوعها لانا
تتبعنا الشرائع التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها
ليست من عند الله فلا يكون مثبتها نبيا وذلك الذي لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان
وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح
البدن مع انها لا منفعة في هذا المنع لله وفيه مضار للعباد فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة
كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف والسعي في بعض الطواف ببعض مع تماثلها وحصانها من المجانين
والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى
الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع متعلق جيدة
بعشرين من عجوة ردية فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع
استوائهما اى الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى غايته اى غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة

ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته
تطويعا للنفس الآبية وملكة قهرها اي تعويدها عليه الثابتة فيما خفي فيه الحكمة وزيادة ابتلاء بل التعرض
للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في الحكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال
حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة
بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا واكسر لسورتها واجلب لها الى
لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأبى عما لا يعلم مصلحته وحكمته
حاصله في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك العقود عن الحكم والمصالح المعتد بها

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد عليه السلام وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة

انه ادعى النبوة وظهر المعجزة على يده اما الاول فقد تواتر تواترا الحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال
للانكار فيها واما الثاني فبمعجزة القرآن وغيره اما الكلام في القرآن وكونه معجزا انه تحدى به
فقد تواتر تحديه لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا
بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر
لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة
ما يبطل دعواه واما انه اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة
المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبهة
التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها هنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها
ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي نسخة لعاد حتى هنا في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه
على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب اي التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب
ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي التي
هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم
وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد
مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة
عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب الخالص عن معايب المفردات
وتراكيبها واشتماله على ما فيها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة
ولا نقصان في الدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة
عليها وعلى هذا الحكم كان الكلام ابلغ ولمراتب البلاغة متفاوتة اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها
متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ العربية الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك
الالفاظ

الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن منها فانه غير متناه اذ لا يبعد وجود الفاظ
هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى
ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة
الكلام واما كونه في الدرجة العالية عن المعتادة وهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا
ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيها اي في المراتب الممكنة من البلاغة
فلان اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فبيانه ان من تتبع القرآن من العارفين
بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد
وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من
الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وبريا اي خلوه عن
اللفظ الغث اي الركيك والشاذ اي الخارج عن القياس والنادر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع
البلاغات بحيث اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا ترى المتصفح له اي للقرآن وتراكيبه
المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل
على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا تقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب
العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في ترشيح كلامه الا على نوع او نوعين منها اي من المذكور الذي
هو فنون البلاغة ولربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يتأت له لم يوافقه ولم يتأت له كما قال الآمدي
ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب وارباب النظم والنثر والخطب غايته
الاستيلاء بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لا يتم غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا
والقرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز
القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب
وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر
غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير نعرف بتتبع القرآن
واخباره عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه
مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن
الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحاق منا والنظام من
المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها
خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف

بالانفراد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم
التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القران يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها
وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في
شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل بالمعجزة عليه
بحيث لا يختلف فيه واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل على اعجازه ثم قالوا
ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا
للاعجاز وايضا تحدى به مسيلمة على وزنه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب
وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة
للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القران مما انتم تزعمون
التحدي بها وبه ولنا قوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما نتوهم ان
الافصح معارضها الذي يقابلها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت
بينه وبين ما يقاس هو اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في
بعض القران حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القران مع انها اشهر سوره ولو كانت
بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القران فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند
جمع القران اذا اتى الواحد اليهم بآية لم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف
الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في
وضعها في المصحف الى عدالته ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض
وليس لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد لكل زمان من فائق في تلك الصناعة يفوق اقرانه بان يصل الى مرتبة من تلك
المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا عليه السلام كان افصح اهل عصره
فاتى بكلام يعجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات
في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما قصص الماضي فلان ضم الممكن الى الممكن مثله لا يصير معجزا
واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كرامة وعلى سبيل الاتفاق اتفاقا لا خرق عادة كما في المرة
والمرتين الثاني ان تكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا ومرتبة اي مرتبة التكرر
الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف نعلم بلوغ القران في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثالث
ان تتبع الاخبار تكرر من المنجمين والكهنة كما دل عليه الشايع والتجربة وليس معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم
ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران عن صفة الاعجاز وهو باطل
واما عدم الاختلاف والتناقض فممنوع لوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر

وفي القران ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا
من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله
ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في يخزهم وفتح النون في
مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اي وفي القران ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد
فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية
والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه لحنا
بالنحو وعدوها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا
ستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظ بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنى كقصة موسى
وعيسى وكذلك فيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس ان
عندنا الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه
على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاختلاف حجة احتجاج به صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف
فيه لانه اي الاختلاف فيه اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان
والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل
فاسعوا وعمل وكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة
واما تبديل التركيب فمثل ضربت عليهم الذلة والمسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الموت
الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو ابو لهم
فهي في هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف
في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع
الرب الاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء
الاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السائل ثم انا نجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد
الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على شيء فضلا عن التناقض مع الاختلاف ويظهر ذلك
كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم
ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه
الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين على ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القران
الثاني انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه
المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القران معجزة لرسول الله دالة على صدقه الثالث انهم لو سلبوا القدرة

كما قال الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم لتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك لتناطق بجريان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل لعلهم لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة
لهم الى الانقياد دعواهم كانوا حراصا على ابطال الحجة وانعكاس دعوته فلا يتصور منهم اظهار ما علموه
من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه اياه قطعيا امتنع عادة تطابق الخلق الكثير
على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه لاحتمال السحر والتعجيز كفعل الجن مثلا
لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمنا باظهاره حجة وترجيح
عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن
الصادر عنهم قبل التحدي بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد
التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبه القادحة في كون
القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه الاعجاز ان نقول غاية اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء فلئن
الاختلاف مع الخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف فيها ولا خفاء في انه اي مجموع القرآن بما فيه
من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غير ما ذكر
من وجوه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في جهة الاعجاز لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس
لم يكن معجزا بالنظر الى احدها بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او بجملة منها بل لا بواحد لا بعينه
لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكاين من يقدر على النظم او النثر ولا يقدر
على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجمع اذ ليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت للكل
من حيث هو كل وللجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا ولذلك قد يخالف حكم الواحد مطلقا ومعينا
فان الاول قد يكون متعينا للثبوت دون الثاني هذا هذا الذي ذكره وانما اختار انه معجز ببلاغته
واما الشبهة العاشرة في ذلك فالجواب عن الاولى ان كان تسليمه لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك
لم يعارض وعجزهم عن ذلك لقصورهم في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا دخل
في ذلك لثبوت الاعجاز المجرد اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور و
عدول عن سواء السبيل لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها
لا بما هو اضعافها المشتمل على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا يكفينا في اثبات
النبوة كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا سترة به ولذلك قال ابو الوليد للمغيرة
بعد طول مجادلته للمعارضة وتوقع الكاهن ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء
فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا يعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في
بعض سور القرآن منقول بالآحاد المفيد للظن الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما

لا يلتفت

من وجوه الاعجاز

الفرق

لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد عليه السلام ولا في
بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده
واما البسملة فالخلاف فيها ليس بمحقق بل فيما يشبهه الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو المنقول
المجرد للشافعي رضي الله عنه او من الفاتحة فقط او من التابعي كتبت للتيمن كما هو القول القديم
او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها
من القرآن من اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان احجامهم في
عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد منه آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن في
التقديم والتأخير فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله
منقولا بالتواتر عنه عليه السلام فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يواظب على قراءته في خلوته وجماعته
فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او الحلف انما كان لاجل الترتيب
فلا اشكال في هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو في العلم
بكونه من القرآن هو المدعى لا علينا اثبت ذلك بالتواتر او بالقرائن علمنا انما الحاصل بانه
الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم
اعجاز الآية والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة وتمامها ثلث او ما يقاربها
ثلث آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون
فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون منه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر
ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن
الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت
المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عليه
الصلوة والسلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد تمكنوا ذروته متناهيه ولما علم السحرة الكاملون فيه
ان حد السحر تخييل وتمويه لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه تلقفت حبالهم ناساً تلقف سحرهم الذي كانوا
يأفكونه اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر
وطوق البشر وهو معجزة من عند الله فآمنوا به واما فرعون عليه اللعنة فانه لقصوره في هذه الصناعة
يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا مدققين فيه
وبعلمهم ذلك كاملين في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله وحده
هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم
حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك فلما اتى النبي عليه
السلام

فهم

محفوف معروف

من جنس ما تباهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة
المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى انه منهم من مات على كفره فمنهم من اسلم لوضوح نبوة
النبي صلى الله عليه وسلم عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملكرها للصغار اي
بالذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي تضحكة للعقلاء
كمعارضة مسيلمة بقوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات طحنا
فالاكلات اكلا ومنهم من هم الاكرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والامر
للدمار والهلاك فعلم بجواب الطاعن الثاني اي لما ثبت عجز البلغاء فاطبقوا وافترقوا فرقا
فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان القران ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا
بالاخبار عن المغيبات وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز اي من هذا الاخبار ليس مجهولا
كما ذكرتم بل هو معلوم بمقتضى العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل
العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القران ذلك المبلغ الخارق للعادة ولتشال الاذن
في تفصيله ويكفينا العلم به اجمالا ويتأتى بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين
اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف
من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا
في اثبات النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان
ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القايل سلمنا انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان
يكون المعجز ما نفي عنه الاختلاف واما الشبه المورده عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القران ليس من
الشعر انما يصير اليه بتغيير ما من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير شيء منه كذلك خرج عن اسلوب
القران ثم ان الشعر ما قصد وزنه وناسب مصارعه واكادرويه وما ذكروه من القران وان فرض
كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا اي لا يتبع منه ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا
اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قايله شاعرا ومن قال الغلام ادخل السوق واشتري
اللحم والطبيخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب
عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الايتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال اذ [illegible] القران لكن
اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه في امر الدين اذ القران مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار
فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في تقرير المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد
المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احد شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة
قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتمكين القرى
واما

تحقيق

واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يتنزل به فان ابا عمرو قرا ان هذين
وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في
الاحوال كلها لغة لقبايل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة
قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ
هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون
على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني
في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر ههنا اي انه واللام
يكون داخلا في الخبر ولا باس اذ هي تدخل خبر المبتدا وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور
في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا
اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير
المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي بان يضم
السبعة وذلك بان يضم اربعة لغير الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن
الرابعة انه نقل عنه احادا ثم رد لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا ولو
صح متواترا فهو كما قال الرسول عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف
فلا يكون الاختلاف اللفظي والمعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا
من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القران هو الاختلاف في البلاغة
بحيث يكون بعضه واصلا الى حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ
شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك لاتصافه
بجميع اجزائه بصفة البلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب
فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القران اذ لو كان من عند غير الله
واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فايدة فيه و
على اختلاف الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنا على ما مر في تقرير الشبهة
فتامل واما الفرقة فيقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن نرد عليها او كون القران معجزا
واياما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجز اذ كل منهما معجز خارق للعادة الكلام في
ساير المعجزات اي ما سوى القران وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت
الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا فقد انشق
القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني

في الاتقان مفصل

بحث المعجزات

كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده
حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر رضه ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم
تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر والذي ادرك جماعة من الصحابة منهم جابر بن عبد الله انه مرض
رسول الله صلعم فاتاه جبرئيل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق
حين اكل النبي منه ولما دعا للعباس واهله امنت له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي عنه
عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلعم
وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءته وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من
اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت امين امين ولما طلب الاعرابي
منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا
قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال الى هذه الشجرة
فدعاها رسول الله صلعم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها خدا حتى قامت بين
يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهور اذ
والنبي عليه قد عفى عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت
ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك امر بقتلها النوع
الثالث كلام الحيوانات العجم شهد الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان
يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها
فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال
الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول
الله صلعم يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي فاخبره بذلك
فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة عن هذا المعنى نحوا
لغوي والظبية التي ربطها الاعرابي وسالته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع
فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عليه كان يمشي في الصحراء
فناداه مناد يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقال ادن مني يا رسول
الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب
فارضعهما وارجع فقال او تفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك عذبني الله عذاب العشار فاطلقها
فذهبت وارضعت خشفيها ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال

يا رسول

يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وشهد الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على
ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلم وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة
التي تحت الاعرابي سرقة فقال عليه السلم الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلم يا علي خذ حق الله من الاعرابي
ان قامت البينة وان لم تقم فردوه الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي عم لامر الله والا فادل بحجتك
فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه
ولكل من هذه المذكورات قصص في كتب السير كما اوما اليه النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها مجيء
الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات وحركتها ايضا فيهما معجز
ومنها ما روى ابن عباس رضي الله عنه قال الاعرابي جاء فقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت
هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع وحنين
الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه لتدخل تحت حركات الجمادات اليه
النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس من ان امه
ارسلت حيسا في تور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة فقرا على التور ما شاء الله ان يقرا ثم كانوا
يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه
قال اتي رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل هو شفيف فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع
ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين
اصابعه [illegible] ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين
الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب منه ما ورد به القران ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة
من ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء
الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسين وهدم
الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته
التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم يقول كل واحد من هذه المعجزات
المغايرة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة
علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة ٭ المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته
عليه السلم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال
الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لا في
مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها

الاسكفة العتبة ١٢

الحيس طعام من التمر والدهن ١٢

الفينا اسم موضع ١٢

وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات
وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال
والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة
فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك
باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات
الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم
وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه
الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث تحجم الابطال فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه
وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة
الله اياه من الناس كما وعده بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه
المندرج في المجرورات الداخلة في خبر الاستدلال اي بانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال بين
قوله باحواله وما عطف عليه بتخلله من امور متشبهها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على
نبوته لان امثال هذه لا يختص بهم بل قد يوجد في سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل
الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه السلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا
فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي حيرت الناس وقوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة
المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه السلام عن نبوته في التورية والانجيل
فان قيل ان زعمتم مجيئه صفته مفصلا انه يخرج في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت
فاعلموا انه بهت باطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذلك وان اردتم ذكره مجملا وان سلم فلا يدل الا على
النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص
اخر لم يظهر بعد فلا يتعين عالم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عليه السلام كما مر ظهور المعجزة على يده وهذه
الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع واختاره الامام الرازي انه عليه السلام ادعى
بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب
واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين
ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى فبعث من عند الله
بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة و
العملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده
الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه

طبيب

اقطار الافاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية و
يعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان
اثر دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع
بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر
من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت
له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان وهذا المسلك
قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون الى من يؤيد من عند الله
يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه خاصة قومان احدهما القادحون
في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم والثاني اليهود الا العيسوية منهم فانهم
سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتج اليهود المنكرون بوجهين الاول
ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية بالاتفاق
لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما على الله محال بيانه انه لا بد ان يكون الحكم
الذي شرعه تعالى مشتملا على مصلحة والا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو كان فيه اي في الحكم المنسوخ
مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بسبب النسخ فلذلك النسخ يدل على الجهل وان كان يعلمها فاي داعية الى ازالتها
بلا سبب وما هذا الا البداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم
اشتمال الحكم على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان
المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت خاص دون وقت فربما كان المصلحة في
وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت اخر رفعه لعدم اشتماله فيه على مصلحة او لفوات حكمة
بعد زوال الاول ورجوعها متعينة الى الثاني فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل والبداء وكيف لا يجوز
ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس متحدا اذ تلك لاقوام لمن
وهذه لنا وكذا ان يحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير
لما تعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجهين
ان موسى عليه السلام نص بنسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من
يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي انه نص بنسخ دينه انه تواتر عنه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
واذا ثبت دوام السبت امتنع نسخه بنبينا امتنع في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام دينه
كما نقل اليه الغير وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما
والاخيران باطلان اما الثاني فهو لو صرح بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك لصار جائز لتواتر عنه قطعا

لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء، ومن يدعي نسخ دينه فذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه فيه اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد عليهما السلام باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما تواتر اصلا لكنه وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي اي من بعده وانما لم ينقل متواترا لقلة الدواعي منهم الى نقل ما هو حجة عليهم لا لهم ولاختلال الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى حد القلة مما لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فظاهر البطلان عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس

في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام ولو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما سائر الذنوب يعني بها ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين

وايضا

عليهما

وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة كل منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح تمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو في غير صغائر الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كالنظرة والكلمة السفيهة نادرة في خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل باستاعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة عن اتباعه وهي تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون من الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله

الجمهور صح

فيما صدر عنهم صح

فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل
من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة الثالث ان صدر عنهم ذنب
وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء
لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية والرابع لو اذنبوا لدخلوا
تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله
لم تقولون ما لا تفعلون وتحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم
موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع لو كانوا على تقدير صدور
الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ
الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية
ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب
اضعافا مضاعفة للخامس لو اذنبوا ايضا لما عهده لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمذنب
ظالم لنفسه فاي عهد اعظم من النبوة فان حمل العهد في الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد
الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لم يستحق الاعلى السادس لو كانوا ايضا غير مخلصين
لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد علي هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء
لم يصل اليهم اغواء ابليس ثم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا
من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم
بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين اذ لو
لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل
غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى
قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع
من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا فبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون
خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون
في المخلصين فيكون واحد من احاد الامة بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه التاسع
قوله

قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيبت دعوتهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك
وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان
جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا و
من الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور
ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا
نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى الاقرب المذكورين
اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين من تصانيفه وقال المصنف انت تعلم ان
دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع
انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في الفسق ان لا ينافيه ما عنه ورد الشهادة مبني
على الفسق الذي لا يثبت لو مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق
المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك
بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا
وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء تنقل في القران او الاحاديث او الاثار وتلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان
منها منقولا بالاحاد وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء
وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له عنه
محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا
ولا يبعد اي لا يبعد كونه من قبيل ترك الاولى والصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة ادم
عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلثة لا ينافي المحامل الاخيرين اذ لعل تلك المذكورات من
التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عنهم او عندهم اذ من حسنات الابرار سيئات المقربين
فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه
ظلما او لانهم قصدوا به تضعيفا من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج منه الى الاستغفار
والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ذنبها ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة
في الجواب اذ يزداد له وجه لقوله يمكن ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة وسنفصل

قصة آدم

ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فنقول اي من ذلك المجمل قصة آدم
عليه السلام وتنبيها فنقول اي تكلموا ابتلاء افواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تم وعصى آدم ربه
فغوى اكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر سيما في قوله تم ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية
تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان بقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله تم فتاب عليه ولا تكون
التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفته النهي عن
اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل
منها والظلم ذنب الخامس قوله تم حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تم فازلهما الشيطان عنها
فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة وقلنا
في الجواب كيف يدعي انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء
بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تم فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي
والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اي الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه
الا اللعنة والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد تمسك في ذنبه اي في ذنب آدم بقوله تم هو الذي
خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا
الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه
فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته
وقال لها ما في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف
ما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسميه باسمي
فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن
من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث
فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وجدهم
لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه ثم انه لما اتاهما
ولدا واشركا بالله بتسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون
لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء فان صح انه لآدم وزوجته فالمراد
الشرك في الالوهية ولعله اي الشرك المذكور في الاية هو الميل الى طاعة الشيطان من الفعل وذلك
المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان
قلت عدم امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسميته ولدهما

عليه السلام صح

٤ الاعراف

ووسوسته مع الرجوع عنه الى الله صحيح بلا اطاعة للشيطان صح

بعبد الحارث كما مر من القصة وليس في ذلك كفر بل فيه ذنب يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال
معنى جعلا له اي جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنها اي
من ذلك المجمل قصة ابرهيم عليه السلام وظاهرها يوجب الذنب في قصته من الاول قوله تعالى في
حق الكواكب هذا ربي فان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب انه تعالى
لا يخفى ان اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكيفيته وقبل النبوة اذ لا يتصور
نبوة الا بعد تمام النظر فلا اشكال اذ هو مختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة
ولك ان تقول انما ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئين اذ حاصل ما ذكره
ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل والثاني
والثاني من الوجوه قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى
كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية
تصريح بانه طلب لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم بالجدا
الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين وقد عين اليقين وقد يقال انما
سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى مما رسخ من المعرفة الاجمالية
المفضية الى التردد في الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا
وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله
قد اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم انه هو وكيف لا تحمل الاية على ما مر والشك في قدرة الله
كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما تمسك به في قصة ابرهيم قوله بل فعله
كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك
الكبير ومنها انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم
كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل به على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم
بالسقم على النظر فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه السلام
والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي حقا اي
لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوانا لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله
رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز
ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمولة على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن
لهم في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب
اي اظهار السحر لم يكن حراما حينئذ فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون

قصة ابرهيم

٤ البقرة

٢ الانبياء

قصة موسى

سواء اذن لهم او لا بدليل قوله انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قتله حبالهم لانه يسحرهم او اراد
اظهار معجزته من عصاه وتلقفها ما افكوه ولا يتم ذلك الاظهار من ذلك العام الا بذلك الاذن
فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد التهكم انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة
من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه فان
كان ذنبا فان كان له ذنبا يستحق به التاديب من موسى فذاك هو المط والا فايذاوه بلا استحقاق
ذنب صدر عن موسى ط ايضا لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليستخص منه حقيقة
الحال في تلك الواقعة لانه خاف عن ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك
لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى
لما راى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد
اصلاح غضبان او تسكين مصاب ويان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه لا
على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه
منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ناله من خير او شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها
عن مذاق العقل الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل ان لم يكن
منكرا فكان كلام موسى خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا
اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها
بانها شيء منكر او اراد عجبا فانه يحتمل راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقال هذا شيء نكر وفعل الخضر لما كان بامر الله
لم يكن منكرا في الحقيقة ومنها قصة داوود وهي انه طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة
بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهر به مخلة اي منفرة للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم
الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله مدح داوود قبل قصة النبي باوصاف كمالية منها انه
ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كان حاصلة للملوك الكفار ولم يمدحوا
بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها
من لم يملك منع نفسه عن الميل الى التجوز والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور
منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها
انه اوتي الحكمة مع اجرائه على ما يستنكفه عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحة ومدح ايضا
بعد قصة النبي بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجلى المدائح واذا كان الامر كذلك وجب ان
يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داوود بل تسود قوم قصده للايقاع به قتلها

٢ الاعراف وطه

٢ الماتريدي

٢ الاعراف

٢ الكهف

قصة داوود

٢ ص

داود مستنبطا اخرج احدهم الخصومة المذكورة في القران وزعم انهم انما قصدوه لاجلها
لا للتشويش من قبل القتل او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا
فمعنى قوله انما فتناه اي اختبرناه حيث انه اساء الظن باللصوص مع قرينة عليهم فهل نعاجلهم
بالعقوبة اولا فلما لم يعاجلهم كان غاية في الحلم والاستغفار ولا يجب ان يكون الذنب منه بل جاز
ان يكون طلبا للعفو الله عنهم وان يعفو لهم مبالغة في الحلم والشفقة فقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل
حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون وح لا احتياج الى نسبة
الكذب الى الملائكة وحمل النعاج النسوان وخلط المنزهة البليغة باوصاف الكمال قال الامام
الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها
اهل الحشو ومنها قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ
عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله
بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فات عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على
الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب الا
قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن
الغمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره لا بالهوى
وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان بامره كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله
طفق مسحا معناه يمسح روسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها
من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حسب الظاهر والمعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما عرضها عليها بسبب
ما جرى عليه من اجلها وارادة التصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله
وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم ضرب العنق واما اذا لم
يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد ان ذلك
الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات
وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي والمعنى
ح انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ
يمسحها الثاني التمسك بقوله ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة
فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا لها دمع حزنا

قصة سليمان

علم

فادا احبه واحداث بحبه م

يمسح

٢ ص

المحلين

ال الا يمكن الحام

علا ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا تمثالا لها على صورة ابيها فالبسته كسوة نفيسة
وكانت تغدو وتروح اليه مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسلط الله
سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى
الله فخرج الى الفلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها
الحشوية كتاب الله بريء عنها فانه قال النبي عليه السلام في تفسير هذه الاية قال سليمان لاطوفن الليلة
على مائة امراة تلد كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل منهن
الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله
كان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض
فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين
ان عاش ولده لم ننفك عن السخرة فعزمن على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشياطين ان يقتلوه
فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه
فنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه في القران وهو قوله
هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجزة كل نبي
انما كان من جنس ما يتفخر به اهل زمانه وكان ما يتفخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال
والجاه فلا جرم جعل ملكه فايقا على جميع الممالك ليكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث
اي ينتقل من واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الذي
لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا ينتقل مني الى غيري او اراد
الملك العظيم في الدنيا مع القناعة وذلك لان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها
مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك
الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع عن خدمة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا
فظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرته تعالى ذنب والظلم
ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قومه لكفرهم بالله او على العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق
المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا وظن ان لن نقدر عليه اي لم نضيق عليه
فانه مشتق من القدر كما في قوله تعالى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من
الظالمين اي لنفسي بترك الاولى واعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في
التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد والمحن لنبينا افضل الرتب
وليس

قصة يونس

قصة نبينا عليه الصلاة والسلام

وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه السلام والاحتجاج بها من وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى لان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة او اراد
ضالا في الاحوال الدنياوية يجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به
نفي الضلالة والغواية في الاحوال الدينية بلا شبهة فوجب التوفيق بينهما كما ذكرنا
الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عنه وتمنى ان يأتيه من الله ما يقرب
به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله
افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى فقال
له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي عليه السلام لذلك حزنا شديدا وخاف من الله
خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل التمني
على القراءة هو انه من القاء الشيطان بمعنى ان الشيطان قرا هذه العبارة
المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قراها والاولى ان لم يكن من الثاني
بل كان النبي قاريا لها لكن ذلك لم يكن صادرا عنه ولم يبق لنا اجماعا او يقال بما كان
ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للا
اي لايهام المشركين ان المراد به الهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب
وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه
الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات
الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول
على تقدير الاول ايضا هو اي قوله تلك الغرانيق العلى كان من القران واريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكاري حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المحقرات ليست كما
تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب كان بامر الله لنسخ ما كان في
الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه
ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها
فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فقال
لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحي اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب
فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت ابنة عمة النبي صلعم وطامعة في
تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى اخيها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة

اذا قضى الله امرا الآية فانه ذكر انها وقعت في سمع ذلك ان يزوجها النبي بعد خلاصها
فبعد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اعيته فطلقها فزوجها النبي بامر من الله بما ذكر
وعلى هذا الوجه لا ذنب للنبي عليه السلام في هذه القصة وما يقال انه احبها حين رآها
النبي عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور ثم القايلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرم
على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا
ومنهم من قال لم يحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها وما يتفرع عليه
ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضات الله امر صعب لا ينقاد له
الا موفق وابتلاء النبي عليه السلام بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او
التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب
انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد من هذه الاية
فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله سبق الى اخره انه لولا سبق تحليل الغنايم
لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب
الجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله وعفا عنك فلا يمكن ان يراد به ما
ظاهره الذي هو انه عفا عنه ثم عاتبه اذ هو مربوط قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد
العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا فقلنا ذلك العتاب انما
كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة
تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك فهو ترك الافضل في امور الحرب السادس قوله
ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاض الظهر يدل على
كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه قبل النبوة او ترك الاولى و
الانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقولهم حتى تضع الحرب
اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه
على الكفر والشرك بالله ولعدم استطاعته على دفع امر الدين فلما اعلى الله تعالى شأنه وشد
ازره فقد وضع عنه وزره وتقوي هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع
العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله
على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما
تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احدهما متقدمة
على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسبة الذنب
قومه

في الانفال

في البراءة

قومه فان دين القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه والمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب
امتك وما تأخر منه واستغفر لذنبك اي امتك وتاب الله على امة النبي عليه السلام واتباعه واما ما
ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة
اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ركاكته وضعفه فان ذلك انما يثبت في المصادر المتعدية
والذنب ليس منها والاكتفاء بالذي يتعلق من اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن
قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله معاتبة على
التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب ان النهي لا يدل على الوقوع
لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها
النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ان المقصود التثبيت والاستمرار مع ان
الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب الحادي عشر لئن
اشركت ليحبطن عملك الجواب ان الشرطية لا تقتضي وقوع الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان
جمادا او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى
او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك
اعني واسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب
من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه السلام
بالشك فرضا بل بمعنى بالحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوة وطمانينة
او معرفة كيفية نبوة ساير الانبياء فيعرف انه اولى بها او اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان
ما في العادة لم يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الاية هو الرجوع على تقدير الشك
قال المصنف واعلم انا انما طولنا في مثل هذا المقام لان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم وصدور الكباير
عنهم وتعمدهم الصغاير لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في
محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او انبيائها
اذ قد اجيب عن ادلة المثبتين سامع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم
لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور
وعلى هذا يجب ان نشرح ذلك الى بقعة الامكان ولا نجترئ على الانبياء باطلاق اللسان ٥
المقصد السادس في حقيقة العصمة اقربها انها عن التصديق بوجود ما لا
الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى
الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء على ما ذهبوا اليه من القول بالكل

والتابدة في الرجوع

حقيقة العصمة

والعناد واستعداد القوابل بملكة تمنع الفجور وتحصل بهذه الصفة النفسانية ابتداء
بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الزاجرة
الطاعة ويتأكد ويترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي
والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية يكون في ابتداء
حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة
تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا
القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بتركه اي بترك الذنب اذ
لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع
منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم
لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انفا وايضا فقوله
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن ساير البشر **المقصد السابع** في
عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنافي وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والاحتجاج به من وجوه المعصية وهي
اربعة اذ فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها
وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة السفك والافساد رجما بالظن اذ لا يليق بحكم الله مع
ارادته اعزاز بني ادم ان يطلع عداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني
ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس والا لما توجه
الذم ولما قيل له ما منعك الا تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل فيها
استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم ولا تنقيص لهم واظهار لما اقتضاه الغضب
وذلك انما يتصور ممن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وذكر
التزكية لاظهار مناقب النفس انما يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم
الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره كترائيهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني
ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناول الامر للتغليبة

لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرفت في موضعه ولكون طايفة من الملائكة متشبهين
بالجن على ما قيل فلا يكون نصا في كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من
لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره
وعصيانه كما ينبئ عنه نظم الاية يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي المعصية
او بان كون الجن اسما لطايفة من الملائكة وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منهم
انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه
ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما تم ذلك الاستدلال بتلك الايات لو كانت عمومها اعيانا
وازمانا وهو اي العموم ممنوع حتى يثبت ان جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي
في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل
التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا **المقصد الثامن** في تفضيل الانبياء
على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية
السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة
وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا
بوجوه اربعة الاول قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى
بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء
كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال لا السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون
سجودهم لله وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون سجودهم كسجود اخوة يوسف
السلام عرفا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه العظمة عرفية يجوز اختلافها
باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي
فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارايتك هذا الذي كرمت
علي وانا خير منه وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي
على تفضيله خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه سجود تكرمة وتفضيل وانه يقتضي سائر الجهات
اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم ادم الاسماء كلها
الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها
والعالم افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون

الثالث ان للبشر عوايق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجة الشاغلة الاوقات وليس للملايكه
شي من ذلك ولاشك ان العبادة مع هذه العوايق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله
عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع ان الانسان
ركبت تركيبا من الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ
من الملايكه وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهايم لقوله تعالى
اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الايه وكذلك بعض بطريق عكس
احد الخامس على الاقران يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملايكه احتج الخصم على تفضيل الملايكه
بوجوه عقليه ونقليه اما العقليه فستة الاول ان الملايكه ارواح مجردة عن العلايق المادية وتوابعها
فليس شي من اوصافها بالقوة بل كلها بالفعل في مبدا الفطرة بخلاف السفليات
اي النفوس الناطقه الانسانيه فانها في ابتدا فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على
سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة
بالهياكل العلوية الشريفة المبراة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا
بتقلباتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكاينة الفاسدة ونسبة
النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات مبرات عن الشهوة والغضب مما مبدا الشرور
والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية
فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والقوة والمادة ظلمانية
مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب
فان الزلازل يوجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والاثار العلوية تحدث بمعونتها
وقد نطق بها الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا الا يلحقها بذلك
فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية
حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت
في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة الاتية وبالامور الغايبة عنا في الحال وعلومهم كلية
اذ لا حواس لهم يرتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية
اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لانها مجردة بريئة من النقوص الحاصلة من الغلط والجسمانيات بخلافه
والجواب ان ذلك مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين
في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبروا اما الوجوه النقليه فسبعة الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم
عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم

والترفع

العبادات

الاعراف
الانفال

كلال

كله مبني

في بني اسرائيل

والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية
والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل المراد
ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد
قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزاين الله تحكما ولا يعلم ايضا متى
ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك يقتدر على نزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باحد
جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الايه على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية
التي هي كثرة الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ تعليلهم فمعناه انه
حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع صيرورتكما على درجة الملايكة فكلا منها
ليحصل لكما ذلك الشرف فعلا منه فاقدما عليه والجواب انهما ارادا ان الملايكة احسن صورة واعظم خلقا
واكمل قوة فتمنياها مثل ذلك فخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملايكة على
المسيح كما يقال انا لا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني كما يقال
لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له
الالوهية والملايكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم
يستنكفوا عن العبودية ولم يعد ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من
الافضلية التي نحن بصددها في شي الرابع قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم
عنده ليس القرب المكاني اذ لا امكان له بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن
عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر وذلك دليل افضليتهم
اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في مقعد
صدق عند مليك مقتدر فتطرح ان العندية يدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول
الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم من فرق بين من يكون عند الله كما يشهد به الذوق السليم واما
الاستدلال بعدم الاستكبار فلكونهم اقوى واقدر على الافعال لا لكونهم افضل الخامس ان الملايكة
معلموا الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل
من المتعلم والجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله وانما اسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس
الملايكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كما ينبه عليه نسبة النبي الى امته فيكونه

بتحكمها

ما نهاكما صح

لهم صح

هو

ومن يكون الله عنده صح

المبلغون

فيكون الملائكة افضل الجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من آحاد الكفار
اذا ارسل اليه ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة
على ذكر الانبياء والمفضول لا يتقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو
بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة متقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود
الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم
ذكرهم اولى **المقصد التاسع** في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا
لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة
قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق
منا واكثر الصحابة يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازا فما مر على
اصولنا وهو ان وجود الممكنات مستندة الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته
ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب
من النخلة اليابسة ولم تكن هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى لما لا يخفى على منصف وقصة
آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله ابقاهم
ثلثمائة سنة او ازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا ولا شيء منها اي من هذه
الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن بتحري المتنبئ شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى
والتحدي احتج من لم يجوز الخارق اصلا بما مر جوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز
عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي
مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة **المرصد
الثاني في المعاد وفيه مقاصد** **المقصد** الاول في اعادة المعدوم فان المعاد
الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول ان فناءها عبارة عن
تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وهي جائزة
عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة
فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينفى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية
المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان
هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة
الاجسام

في كرامات الاولياء

الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لا
لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه
لا يتخلف عنه واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود
لكونه وجودا حاصلا بعد العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص لامتناع الاخص مع امكان الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته
او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف بكونه الواحد
ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك
الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يستلزمان اي الوجودان
اي المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في
الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا
في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا ذلك الاعادة بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا
يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير
للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفيه اي في التجويز
الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته
عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه
عنها وفيه اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة
وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل في ذواتها كفاية في حدوثها وفيه
سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن
في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في كلام المجيد وله المثل الاعلى
لانه اي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل
الوجود اسرع واشار باقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة
الحادثة التي يتفاوت مقدوراتها متيسرة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها سواء
السوية لا يتصور تفاوت بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلجأ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة
فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود الثاني
بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه بل
مثلا له

موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه
معادًا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال
عنه ذلك الوجود في زمان ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا
كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب مايته على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور
من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معادا بعينه
اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول
وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون ح مبتدأ من حيث انه معاد هف الجواب
انما اللازم من اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان
زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في
وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة
في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا اخر وسفسطة قطعا وما ذاك الا انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان عين الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان نعم
يعني والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج
وحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد من تلامذته وكان ذلك التلميذ يصر على التغاير
بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر
على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فسكت التلميذ
وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا
ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع
في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم
يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم
يكن مسبوقا بحدوث اخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة
وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك
المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين شيئين وانه باطل
وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين بل
يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ اعني مبتدأ مع
التماثل في الحقيقة فكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما
مبتدأ

يباحثك

صح

مبتدأ والاخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار
في المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ ايضا كذلك الدليل فان قيل المراد
بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع
اذ لا تعدد بلا تمايز على ان المستأنف المبتدأ اذا فرض هو مثل كذلك ورد الثالث الحكم
الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال
العدم ح لان النفي الصرف لا يتميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف
ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك
الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي ثبوته والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من
غيره والجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متميزا ظاهر لان
بطلان التالي ح ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع
استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي
امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز
في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل
للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز
الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه
ممنوع ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنع **المقصد** الثاني
في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن اخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الحكماء
اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن كذا
كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بالبديهة وان فرض انها عدمت
جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها
لما بيّنا من عموم علمه تع لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل
والفعل من الفاعل توجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما
الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات
لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن
اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات
ذلك الدين وكلما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل

اي واسع قادر ه

لا تصور له تميز هه

حالة العدم
صح

وشهوده في الوقت ه

انسان انسانا بحيث صار الماكول اي بعضه جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله ذينك
الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد
فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في
شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه
فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه الاجزاء
الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره
واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل
بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض اما عائد
الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة
العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ
وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك
على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الالم
اولا ليدفع ذلك الالم بالتلذذ بعده فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى لان يمرض عبده ليدفعه عنه
فيلتذ به اي يعود الى عدم المرض الجواب نختار انه لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر
جوابه ولا نم ان الغرض اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر
فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان دفع الالم لذة واما
انها ليست الا هو اي دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر
يحصل معه اي مع دفع الالم تارة وبدونه اخرى بقرينة الدوران وجودا وعدما في بعض الصور
الذي ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية
كذلك اي دفع الالم ولم لا يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة مخالفة لها حقيقة
فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا
مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات الاخروية حتى تدرك بهما حقيقتها كما ادركت
حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها
ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك فلا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء
من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه
لان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال
التاليف

بجميع اجزائه فلا يكون معادا صح

بعوده در

الغرض صح

بحوران

التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها وبه يتم منافعها والتفريق المرفوع عطف على زوال الجاري
منه مجرى الجنس وقوله كذلك خبر لهما اي زوال التفريق والتاليف خروج للشيء عن صفاته
المطلوبة منه فيكون هلاكا وهلاكه يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان
على الاعدام ايضا اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالحليمي والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية
وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي
والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله
حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا الرابع
عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في
هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتعدم عند
الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد [illegible]
القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله

المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني
الذي عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات
وسعادتها وشقاوتها بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي
العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس حال كونها موجودة فعلا بالنسبة
الى وجودها وقوة اي قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول الامرين متنافيين
لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون الا
في محلين هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا
بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فيمتنع وجود شيء بالفعل مع قابلية فنائه لمنافاة فلا يجتمعان
في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفناء دونها محلا له
المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما
بمثل ما ذكرتم ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية
الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل
الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ابدا كما كانت عندنا وذلك لشعورها بنقصانها
لا مطمع لها في زوالها اذا لم تنتبه لها قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في

لما

وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط م

كما الحليمي صاحب المنهاج
[illegible]

اعتقاد الصوفية في حشر الاجساد
[illegible]

بالفعل فلو قبل الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة م

ما بعد المفارقة ثم انها اما كاملة او جاهلة
جهلا مركبا واما غافلة اما
الجاهلة فتتألم م

قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت الاية في المؤمن في سورة الجزاء

تخيلت

في العلايق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت ضعفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها تشعر ذلك الاستيفاء البايس واما العاملة فاما ان تكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذايل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بها تالما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي انتفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر لعرضيتها وعدم رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها اي جرت كسب تلك الهيئات للنفس محبتها له اي للبدن وذلك مما ينتهي بطول العهد وتزول بالتدريج فتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عاملة بريئة عن الهيئات الردية التذت بما اي بوجدان ذاتها لذلك ابدا مبتهجة بادراكها لها باقية مدة كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كثير المكلفين عندنا هذا على جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي خرجت عن قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات والالام الا انما وردت الدركات القبيحة في جهنم هذا في المتنازل واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها بظهور ذاتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان كل ذلك رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الشريعة والحكمة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه

الحيوة

نسخ مسخا رسخا فسخا

ساذجة

تنبيه الشيخ الاكبر قدس سره الاكبر في فصوص الحكم وانت ابطل التناسخ اي التناسخ المشهور عند اهل الذوق العلماء الكرام قدس سرهم العليم العلام اللهم احشرنا معهم وانفعنا بهم واحشرنا معهم ... الاخرة ... كنت مع اهل السعادة ... والله العليم العلام

كسه قلعه كرتا هم عند محاصره روز قاسم ... سنه ١٠٦٦

الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا حسنا للمعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخربه او تعميره بعد تخربه فهذه مطالب اربعة الاول تخرب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب

المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان او لا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان الان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذ كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قايل بالفصل الثاني قوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او في العناصر او في عالم اخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا تحلها اشياء من الجنة بابها الفاسدات وهما على الوجه الذي جنبوه من قبل لا يتكونان ويفسدان واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق حينئذ بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطلناه ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة فلو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيتوهم بينهما خلاء سواء اتماسا او تباينا وانه محال وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط والجواب انا لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما خذوه ولا انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يلزم ذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخرى ولا انه ان وجد عالم اخر وقد تكلمنا على ذلك قال بعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله في صفة الجنة اكلها دائم

يفنيهم

انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ايخربه سمي بالاهرام او بالاعدام والرابع م

في صفتها م

او الكرة ما

مع كل شيء اي كل موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك كلها لاندراجها
فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دايما وهو يبطل بالاجماع الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الان
فكذا النار الجواب اكلها دايم بدلا اي كلما فنى شيء منه جيء ببدله فان دوام الاكل بعينه غير
منصور لان ذا الاكل فعد فنى وذلك اي دوام الاكل على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول
المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالمحكوم بالهلاك المعدوم
او نقول انها اي الجنة والنار بعدما انا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم نعاد ان يحكم بها
وذلك كاف في هلاكها فتكون ذا اجزاء ذاتها لكن في صورة غير ان الثاني قوله تعالى في
وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض لا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض
لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام
عرض واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية
اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما قال ابو يوسف في ابي حنيفة

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها

والايجاب على الله والنظر منها في الثواب والعقاب بلا فرق امور لقد اوجبوا عليه اما الثواب
فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست لا لعلها وشرعا للثواب عليها بانه
انما اي تلك التكاليف انما لا لعوض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما العوض عائد الى الله
وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان
بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة فناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما في الاخرة
وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او تنعيم وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقد مر
مرارا كثيرة واما العقاب فعند بعض الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكباير
واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب
في خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة
في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا
محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته الثاني انه اذا علم المذنب
اي المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم يزجره عن الذنب بل كان ذلك تغريرا له على ذنبه
وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح ينافي مقصود الدعوة الى الطاعة وترك المنهيات

الجواب

الجواب منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعرض
الكل للعقاب وظن الوفاء اما الوعيد ففيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو للبعض
احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الكرى يقتضيه
ظن العقاب بحسب الوفاء بالوعيد ففيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال الترجيح العفو عن البعض احتمالا
مرجوحا لا ينافي ذلك في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل
عن مقارفة على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشي من
عدم وجوب العقاب فلاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان
المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تغرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة
والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه
دليل عقلي وهو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا
يشوبها ما يخالفها وانه لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب
دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق عند الله
ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد احتجوا على وجوب
العقاب انفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم يكن خالصة لانا
نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول
حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لابد من
انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا ما ذكرتم
من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان كما مر في المحابطة وجاز ان يتساقط
الاستحقاقان فان من مات وقد دخل الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة
من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يخلقها من جهة او يقول
يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا يجزى الا مثلها والحسنة يجزى بعشر امثالها الى سبعمائة
من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستفانوا بعد اقامة ذلك الدليل
العقلي من النقل بوجهين الاول الايات المشعرة بالخلود كقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حينئذ في الدوام لتواتره ما جعلنا لبشر
من قبلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه
الاية

استقراره م

دائمة

صاحب م

بل المتوسط

والجواب لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته
لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كان خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نم ان
من ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالاية الثالثة من قتل مومنا
لانه مومن ولا يكون ذلك الا الكافر فالايات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا
تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة
في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشايع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد
طول المدة بلا شبهة فالاولى ح ان يحمل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا
عن لزوم المجاز او الاشتراك والاية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل
لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ
الثاني من الوجهين قوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو خرجوا
عنها لكانوا غايبين عنها الجواب عن هذه الاية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل
في فجوره وهو الكافر بدليل ولكن هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال و
معلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل بالاستحقاق وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها
مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة
بالايات الدالة على الوعد بالثواب كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا
بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وساير ما يكون له
من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة
فلا يكون تلك الايات عامة متناولة وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان
اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجية عملا بظاهر
هذه الايات لكنا خصصناها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق ٥

المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث
الاول قالوا الثواب فضل من الله ووعد بلا عوض وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما
عدم الوجوب فظاهر مما مر وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما شاء وله العفو عنه
لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار
مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم

يستندوا

يستندوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طايفة خارجة
عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة
والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس
فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب
منع تناهيها وقد مر فسادها يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه دوام
الاحتراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية
واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله وقد يخلقها دايما
ابدا ويخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر
مع عدم التاذي بها وهو حيوان ماواه النار الثالث النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا
قليلا فينتهي الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة
بتلك الرطوبة فلا تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل
هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء
بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب
انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له
دلايل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه فمن قصد تصديق
النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
ظهور المعاندين يبطل ذلك الذي قالاه من هذا المخالف لما علم من الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار
عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد
الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم
يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي
ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث عدم الخلود من العصاة ومرتكبي الكباير لا يخلد بالنار لقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك
اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو
خروجه عن النار وعدم خلوده فيها **المقصد السابع** في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق
العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور
المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي كبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول
عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية وهو



للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على الزلة مع الايمان كما لا ثواب للطاعة مع الكفر وقال المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على الزلة وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبط عقاب زلاته ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات باسرها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بعدده ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة اولى من العكس لانه ابطال احد المتنافيين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة لا يجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح ح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي يستلزم ترجيح احد المتنافيين على الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول الزاما للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتنافيين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيبطله وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن الآخر حتى يبقى احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا ثم انه قد اتفق المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز تقابلهما معا لما مر من ان التنافي بين الثواب والعقاب بين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثم ثواب ولا عقاب

ولا عقاب وانه ح لما عرفت وعند ابي هاشم فعند الجبائي عقلا الا لابطال كل منهما للآخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلاهما ح لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر وانما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة لا يجزى الا بمثلها و ايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب لا يكون من اهل الجنة ولا النار فيكون اي من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما نرى احدنا يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له الم ولذة كذلك لا يخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة يعفو عن الصغيرة قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا على انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون يعني المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام القديم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع وقوله ان الله لذو مغفرة للناس

علم

بل م

لح الصغائر

على ظلمهم والتقريع ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة **المقصد التاسع** في شفاعة
نبينا محمد عليه السلام اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن عندنا لاهل الكبائر
من الامة في اسقاط العذاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح
ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين والمؤمنات لدلالة القرينة
السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة
لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب
لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي
وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة
غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها
في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله لا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي
فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص وقال الامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في اثبات
ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص
والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

المقصد العاشر في التوبة وفيه مباحث البحث الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال الله تعالى
ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم
على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي
من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا على
من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل اي خفته وطيشه والاخلال
بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرنا اولا وذلك لان
النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على
فعل في الماضي قد يريده في الحال والاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث فمحمول على الندم
الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا واورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك
العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم
على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر شرط لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به
لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور مما يقدر على ذلك الفعل ويتمكن في ذلك الوقت ففائدة هذا
القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير

فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا وتوبيده ما قررنا قول الآمدي
حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان
مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل
منه ومع ذلك فانه اذا ندم على فعله صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني
اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وسوط اذا تاب عن الزنا وغيره ثم جب وسقوط
مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا بعجزه عن الفعل في المستقبل بعجزه
عبادته وايضا فقول المص لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل والاكثر فينافيه
ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عندنا خلافا لابي هاشم فتدبر البحث الثاني في احكامها الاول
الزاني المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منه قال ابو هاشم وزعم انه لا يتصور تحقق منه حقيقة العزم على
عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال الآخرون نعم بناء على انه يكفي
لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في هذا بين القولين واضح كما ذكرنا الثاني من تلك الاحكام
ان قلنا لا يقبل توبة المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة
ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس مطروحا الجاء
اليه فانه غير مقبول اجماعا والتردد الذي ذكره المص في توبة المرض المخيف خلاف لما نقله الآمدي
من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلثة اولها رد
المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة بكسر اللام الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود
ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع
الاوقات وهي عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال
او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه
لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى المظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه
امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون
الاخرى واما ان لا يعاود اصلا فلانه قد يتوب الشخص ويندم على الامر زمانا ثم يبدو له
والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب
ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان

على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له صح
عن نفس صح

النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي مقام
الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف
بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات
وباقي العبادات وان لم يكن بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان لم يكن عليه اعادة
التوبة وهو خلاف الاجماع قال وبها صحح التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض
العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في
الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذا الحال في كل ذنب وقعت التوبة عليه
الرابع من احكام التوبة نعم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب
عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب
جميعا ولا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى وجوب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم عنه
في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية
للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها
في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب
الاقلون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض
وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الماتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة
المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا وواجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافراد — حق
وتتفاوت ايضا اقتضاء وبحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقونا
اي المعتزلة في صحة التوبتين للكاملين انهم اوجبوا قبول التوبة على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد
قالوا التوبة حسنة وعدم قبولها قبيح فيجب قبولها عليه وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك بفضله وليس لاحد سواه — التوبة طاعة
ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها
لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع
لجواز ان يكون رخصة وارشادا لتقبلوا ودفعا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله انما سوا
من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا **المقصد** الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم
ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر
المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكره الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا
اما

الاوجهان بعقوا عذاب القبر للكفار في
وبعض فسقة المؤمنين والطفل ان الالام
للكافر لاشتواق وفي المؤمن لتحبيس فافهم

انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له فلنا في اثبات
ما هو عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب
الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل
عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا فان قيل الآية وردت في حق
آل فرعون فهو منهم او به اي بما ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر
يعذب فيما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال
بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من
الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد
لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالام تجتمع في اجساد
الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب
قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية
الا الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء
للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض تذكر الاحياء انهم عرفوا فيهما
قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار
الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب
بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان
مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا
حاجة الى ذكره وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبور ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة و
العذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة
وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر
وح لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة ولا
حياة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث
الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان
كل واحد منها احادا فمنها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان
عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه

آل المؤمن

المؤمن

فيهم

مطلب

السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطه الارض ضغطة اختلفت لها ضلوعه ومنها انه يكثر الاعاذه بالله من عذاب القبر
الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على سؤال ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذا
من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة
والضمير فيها للجنة اى لا يذوقون في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعم اهل الدنيا
بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء الموتة الاخرى بعد المسالة وقبل دخول الجنة واما قوله الا
الموتة الاولى فتاكيد لعدم الموت في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة
الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الالف واللام في الموتة
الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي
تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارضة
ما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن التمسك بالظواهر التي تمسكتم
بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها
فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى
ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسالة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم
عدم احيائه ومسالته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا اما الصورة الاولى
وانها ممنوعة اعني صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسالة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه
حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين ظهراني اصحابه مع ستره عليهم وقال
بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسالة والعذاب وان لم يكن
ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ بينهما جامع واحد فان
ذلك اى التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد في ان يعاد
الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة
في مقدور الله تعالى كما سلف غير مرة المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من
الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق
بلا تاويل عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
مع

١٢ من سورة الدخان

الاسم

المقصد سوال القبر

السكتة

حرص لم تمت الا [illegible] ولم يطلع منه يكون كالميت [illegible]

مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى
فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع
الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت ما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو
قريب من الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب
فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرا
كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون فصحح به شهادة الاعضاء وقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض
مع قوله عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة كقوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا له
اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض كتب الاحاديث طافحة
اى ممتلئة جدا بذلك لفظا ومعنا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه
واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلايق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر
المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا مرة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن
المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفوه بانه
ادق من الشعر واحد من غرارة السيف اى حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك
لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور ولم يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين
ولا عذاب لهم يوم القيمة فوجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب
القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث
في صفات الجائزين عليه ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف ومنهم من
يمر كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره
المعتزلة عن اخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر
قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه
تفاوت اصلا لا على الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادة
وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر
وايضا فالوزن للعلم بمقدار ما وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه
عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف يوزن الاعمال ان كتب
الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث العرض حينئذ يوزن والقبح العقلي فيها لا فائدة فيه قد مر
المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر و

الجحيم صح

نوا

الصحيح صح

عادم

تها

مرارا صح

المؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها الاسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المنقولة
في الافعال الشرعية والاحكام من الايمان هل يزيد وينقص او لا ومن انه هل يثبت
بين الكافر والمؤمن واسطة او لا وفيه مقاصد **المقصد** الاول في حقيقة الايمان
اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و
كتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق
ما ذكرناه من الاحكام اعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ
الاشعري وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في
الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم
بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال
الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا
وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال السلف وبعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة
فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية
ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو
المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان اي الكلمتان وهو
الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم
المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو
اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ونحوها مما
يدل عليه محلية القلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها
واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء الرسول عليه السلام اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب
وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما كان يخاطب
العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع
اللغة

اللغة لتبين للامة فهمه نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما واشتهر
اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب
نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فيدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء
لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا اثبت الايمان مع وجود القتال منهم اي مما يدل على كونه مقرونا بضد العمل
الصالح ومنه قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم
والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت
ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب ثم ذلك اما التصديق واما المعرفة
والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا يجوز ان يكون التصديق
باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض
عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك
التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او شبه اللفظ الدال على
معناها واياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي كيف لا وهم
لا يعلمون الا اللسان ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن
الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب امنا الاية فقد
اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون
اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول واصحابه والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما
ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي ثم كانوا يحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان
بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه
بالشهادتين ومعارضته بالاجماع على نحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان
يقال لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لا لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب
عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا اذ الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة
والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة
فنيط به الاحكام الدنيوية واما الاخروية فيما بينه وبين الله انما النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه
الاحكام الاخروية ثم نقول الم يلزمكم ان من صدق بقلبه وترك التلفظ بالكلمتين لمانع منعه منه من خرس
وغيره لخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على
اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول وبه الاول فعل الواجبات هو الدين

والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل
الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة وذلك
دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى وذلك الذي
امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام
لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين
من المومنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المومنين الاية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين بيت صفة على معنى ما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين
لانه كاذب بل هي كالخبر استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يتحد المستثنى منه على وجه يصح
ومعنى فما وجدنا فيها بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المومن فوجب
ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ
مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصح ان تكون اشارة الى الكثير والمونث فان
اكثر المذكورات مونث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق
لنهاية المعقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكرناه فهذا اي جعله اشارة الى الاخلاص
تقرير اللفظ على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة
الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي لا تصح وثبت الدليل الاول لو كان الايمان دينا غير
الاسلام لان الاية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير
له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا
وفيه مصادرة لا تخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام من وجوه كونه غير الاسلام
فاثبات الثاني بالاول كونه دورا من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو
في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على
تصادق المسلم والمومن دون الاسلام والايمان الا ان الضاحك يصدق على الباكي ولا
تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلواتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلواتهم السابقة
اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس
وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم
ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق
ليس

ان م

آل عمران

ليس بمومن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمومن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى
فيهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الاخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب
معنى القران لا لفظه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فان هذين القولين صادقان لان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمومن لا يخزى في
ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المومنين
جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قطع طريق منهم فلا يتم هذا الاستدلال ايضا
يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وح جاز ايضا ان يكون المومن
مخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الثاني قوله عليه السلام لا يزني الزاني
وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المومن
كانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي
ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كثيرا ما معارضة بالاحاديث الدالة
على انه اي مرتكب الزنا مثلا مومن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السوال عنه
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان
مذهب الخصم ومبناه الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المومن مومنا حقيقة حين لا يكون
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المومن من امن في الحال او في
الماضي لا انه حقيقة وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة من المشتغلين بل لان الشارع
يعطي الحكمي حكم المحقق والا وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله من الاعمال فان النائم والغافل
ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مومنين ولا مخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق
بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مومنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق
ان سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان
عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد
الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر
في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع
الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون
الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك ينافي
للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول المراد ان الايمان المعتبر
بالله هو التصديق

ولم يقصد به من الآية التصديق بجميع ما علم من الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله والتصديق
بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته الحسنية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية
وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق بخصوص ما هو مخصوص
هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي ثم اعلم ان الامام
الرازي قد ذكر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك
فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مجمعا مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك
حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه الشرك فدل على ان فعل الواجبات
ليس ايمانا وعلى هذا التقرير يظهر انه لا الزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون
بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا
بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق الجواب انه المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق
ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمص
لم يرد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار المقصد الثاني في ان
الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه الفريق الامام الرازي وكثير من المتكلمين وهو الحق
لانه فرع نفس الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت
لا بحسب ذاته لان التفاوت قلنا هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا
يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه
تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق
ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف
فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة
والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه
بط اجماعا ولقوله اي ولكن الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابرهيم ولكن
ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان كما سلف تقريره والظاهر ان
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان
اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة والنقصان واضح
وضوحا

وضوحا واما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق فلان التصديق التفصيلي في افراد
ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما علم مجيئه به
متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا التصديق
مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة
فكذا الايمان والنصوص نحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله اي قبول
الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه
الاول المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض
ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كفرا اذا كان مصدقا له
في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه
كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه
وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين
وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد
الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه
به فمن قال الايمان معرفة الله وحده وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة
قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة
المعاصي اقسام ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله تعالى ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة
رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك اي تكذيب الرسول او الاستخفاف
به وهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على
معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لاتصافه بعدم التصديق بل
يحكم بالفسق عليه ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب
الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج
ككشف العورة والشتم ويسمى بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسوق بل بالايمان وسنزيده
اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قولي الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه تزييفا في تفصيل
الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم او لا الثاني اما معترف بالنبوة
في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر
المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته عليه اما عن عناد و
عذابه مخلد اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد

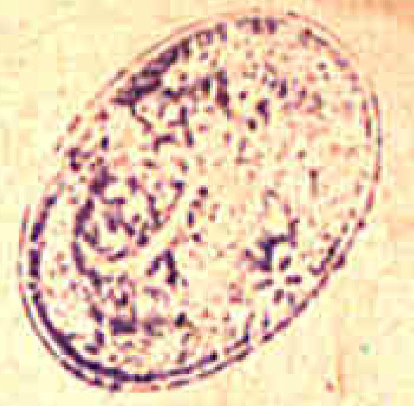
المقلد

عرفت انه غير مخالف للاجماع من قبلها والاول وهو المعترف بنبوته عليه السلام اما مخطئ في
اصل من المسائل الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا في
عقايده فقط المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق
او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي صلعم حكم
باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة
يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم بما
يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه
الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح الدلالة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج
عن التقليد فمن لم يكن عالما بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة
فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم وكانوا ناجين كانوا من العالمين علما
اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين سلبيا محضا المقصد الرابع في
ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة
حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى
انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه
الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من
لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من
لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم
بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في
كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية
وانما عبر متعبدين بالحكم بها فخص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذ لم يحكموا بالتورية و
نحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من
يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون
كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير
الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذكر الظاهر متروك لقوله تعالى اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعني قوله
ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى هل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان
يجازى جزاء مغايرا لما اختص بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني
عن

(في المقلد — في المائدة — في سبا — في النساء — في آل عمران)

عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله
حكاية عن موسى عليه وهارون عليه انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد
فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني
مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق
بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي
النار للايات الدالة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعني ان الضمير في يصليها عائد
الى نارا ونكرها فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس
قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون والفاسق ممن
خفت موازينه لغلبة سيئاته فكل من خفت موازينه فهو مكذب بالايات المذكورة وكل مكذب كافر
قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج في من خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن
وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة
فان الاية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله تعالى
اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشامة وقال الله تعالى والذين كفروا
باياتنا هم اصحاب المشامة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشامة فهو كافر مكذب قلنا
هو ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشامة
وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتم وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الاية بالزاني والسارق المصدقين
بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشامة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن
كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتدا في الخبر والصحيح المطابق
للمنطق حصر الخبر في المبتدا فيصدق ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه
مستفادا من الاية لان الكافر ابتداء كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في
العرف الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق
الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق ايس من روح
الله اي ثوابه قلنا كونه ايسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تعالى انك من
تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق

(في طه — والزاني — موازينه — في سورة البلد — في يوسف)



بدخل النار للايات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للاية الاولى فكل مخزى كافر للاية
الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وسواء عرفت هنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا في
الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزى الكامل فلا يلزم انحصار افراده في الكافر لا انحصار
افراد الخزى مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت كتابيه
الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يوتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك
فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يوتى كتابه بيمينه ومن يوتى بشماله لا يدل
على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يوتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرا عليهم وليس فى نظم التنزيل
ما ينافى ذلك مع ان التخصيص ظاهر اى ان سلمنا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله
العظيم ليس عاما لكل من يوتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا
بد رجوع فى قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر
لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون
قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا و
قال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان تعالى لما ذكر بعد الظالمين
صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فماويهم النار الآية فانها
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه
يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضى
ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين كفروا مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله
تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فيثبت بذلك ان كل
مجرم داخل فيها كافر ولا شبهة ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الاية
متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله تعالى وسيق
الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ قد يعلم منه ان الانسان اما متق
يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على
عدم قسم آخر الثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه
السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاديث لا تعارض الاجماع
المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ولا ثم
الله اما ان فعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان
وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة احتج من زعم انه اى مرتكب الكبيرة
منافق

منافق بحجة بوجهين الاول نقلى وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف و
اذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع
عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل خفاه ان هذه
الخصال الثلث اذا صادفت معاملته تستحق كانت علامة لنفاقه وابداء وكونها علامة
فلا الا ترى ان اخوة يوسف عدوا اباهم ان يحفظوا فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا
وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ
لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثانى عقلى وهو ان من اعتقد من العقلاء
ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد
فكذا الحال فى مرتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها اجلة
وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا واحتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق
ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة
ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا قود
ولا يحكمون بردته ويدفنونه فى مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك والثانى
فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد دعوى الزوج اياها بالزنا من غير لعان
وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهى كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب
قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه
فى بيان حقيقة الايمان الثانى ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو انهم اختلفوا
فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق و
فى كونه مؤمنا او كافرا فيترك المختلف فيه ويؤخذ المتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا
خلاف فيه ممن يعتد به من الامة بل قد اجمع قبله على انه اى المكلف اما مؤمن قطعا ولا خلاف وكافر
فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين فيكون باطلا لا يلتفت اليه

المقصد الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات المسلمين
اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن
الشافعى رضى الله عنه انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من

اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل
ابي الحسين تحامقوا اكفروا الاصحاب في امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم
في امور اخرى ستطلع عليها وتكفير المجسمة مع المنزهين من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاد
ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر
احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا
لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عن اعتقاد من حكم باسلامه
فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك
المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطاء قادحا
في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفيات اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه
عليه السلام ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها
اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما
وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل
قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاءوا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين
بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة
وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فلا نقول بانهم كانوا عالمين بها على
ما ذكرتم وان كانوا يعلمون بالضرورة واما القدرة والعلم فمما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة
عليهما فكان الاعتراف بالعلم بها اي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما
قال الامام الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه السلام ادلتها على الاجمال
تجلي ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعدان لم تكن ثم رأى عنقود عنب
قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك
الجهات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره
ضرورية وكذا دلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول امكن العلم
بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها
بخلاف المسائل التي اختلفت فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها
مما ورد في الكتاب والسنة ما يخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعي ان
التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على
التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ثم نتكلم عليها على سبيل التفصيل وفيه

ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة
بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظايرها فنكرها اي منكر
اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله من جميع الوجوه كافر لكن ليس احد
من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق
للسموات والارض والجاهل به من بعض الوجوه لا يكفر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم
بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض
الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم
اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم
جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح
مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كما هو مذهب
المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من
الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم
يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله بل من
فعل العباد وكذا الكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر
على فعل الشيطان بل كفروا لغيره مما هو مذكور في موضعه وايضا فرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي
الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق
ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القران
وفي الحديث الصحيح من قال القران مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يعتمد عليها او المراد بالمخلوق
هو المختلق اي المفترى نحو ان هذا الا اختلاق واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف
والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون
قلنا منع الاجماع وعلى تقدير ثبوته منع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت
متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم
لان ذاته عندهم وجوده بناء على ان نفي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت
الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات
موجودة قديمة من غير اسناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة

الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكر الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به
كما مر عن قريب الثاني انهم انكروا الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه تعالى قال انهم عن ربهم
كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى جماعة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين
انه في الاية مجاز فلعل المراد لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار
الثواب الثالث من تلك الايات تكفير المعتزلة الاصحاب بوجوه الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه
لا يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد في الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى
الفاعل هو قياسه على احتياج افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس
فالقول به يسد باب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى
الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه لا احتياج فيها الى القياس بل هذا
القياس الثاني عن تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزم كونه فاعلا للقبائح مجازيا اظهار
المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق
النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع
بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر مجملا من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه وعن
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه تعالى عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر
العاديات الى اخر ما مر في المبحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة
وقد كفروا النصارى بالقول بقدماء ثلثة فكيف الستة والسبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه
في مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو
مركب مما لا يجتمع في الوجود بل ينعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف
والاصوات التي تكلم بها الله تعالى على رأيكم قد انعدمت وما تكلم به حروف واصوات اخر فما سمعه ليس كلام الله
فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مخلص لكم الا ان تقولوا ما سمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا
الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ايات التكفير تكفير المجسمة بوجوه الاول انه جاهل وقد مر
جوابه وهو ان الجاهل بالله من بعض الوجوه لا يكفر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم
قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء
به الشرع على ما اوهم ذلك فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر
الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فيلزم الشرك وقول المجسمة
كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله
ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الايات تكفير الروافض الخوارج بوجوه

الاول

واذا جاز عدم الاسناد وتعلقا صح
جاز اسناد الحوادث الى المحدثها صح

الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث بالتزكية والايمان
تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي
لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا
في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا
للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والبشارة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد
فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك البشارة لهم مقيدان بشرط سلامة
العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم الرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من
كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي
من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث
قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على
ان انكار الاحاد ليس كفرا او مع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه
يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة
موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا
فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص الناس
او الى انكار نبوة محمد عليه السلام او الى ذمه او الى استخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط
الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا
اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقايد
خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب
على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين
بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد **المقصد**
الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فقال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة
في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما
والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض
هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة
بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج
المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا ع

يسلم هم

بحيث صح

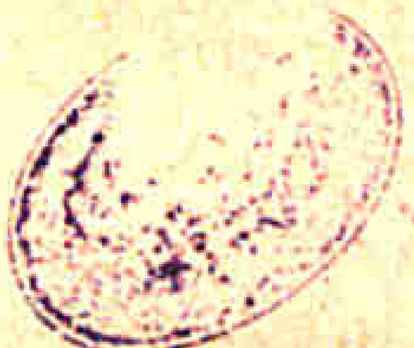
مباحث الامامة

هذا فضول وقد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أو لا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته
كما أشار إليه بقوله نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الإمامية والإسماعيلية
لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله سبحانه وتعالى إلا أن الإمامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين
الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته
على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلا بل هو من
الجائزات ومنهم من فصل في الحال فقال هشام الفوطي وأتباعه يجب عند الأمن دون الفتنة
وقال قوم كأبي بكر الأصم وأتباعه بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن لنا في إثبات مذهبنا أن
نقول أما عدم وجوبه على الله أصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من أنه لا وجوب عليه
تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الأول أنه تواتر إجماع المسلمين
في الصدر الأول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام حتى قال أبو بكر
في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام ألا إن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل إلى قبوله ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الأمر وبكروا
إلى سقيفة بني ساعدة وتركوا أهم الأشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين
لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام متبع
لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام متبع في كل عصر فإن قيل لا بد للإجماع المذكور من مستند كما
علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي إليه قلنا استغني عن
نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال
التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن رسول الله عليه السلام الثاني من
الوجهين أن فيه أي في نصب الإمام دفع ضرر مظنون وأنه أي دفع الضرر المظنون واجب على
العباد إذا قدروا عليه إجماعا بيانه أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر أنا نعلم علما يقارب
الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات
وإظهار شعائر الشرع في الأعياد والجماعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا وذلك
المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء
وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما
أدى إلى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث
لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع

التواثب

الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الإمام
من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين فيكون واجبا التجويز أن يحمل على سبيل المحادثة في المقدمة
في المقدمة وهو أخص أيضا وأنه ينفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام بيانه أي أن
أن فيه إضرارا من ثلاثة أوجه الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي
إضرار به لا محالة الثاني أنه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الأعصار فيفضي
إلى الاختلاف والفتنة وهو اختلال حال الناس الثالث أنه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور
منه الكفر والفسوق فإن لم يعزل أضر بالأمة لكفره وفسقه وإن أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى
محاربته قلنا الإضرار اللازم من تركه أي من ترك نصبه أكثر بكثير من الأضرار اللازمة من نصبه ودفع الضرر
الأعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا
الأول لو توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونوا على أشغالهم الدينية مما يجب عليه طباعهم
وأديانهم فلا حاجة لهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه أي على ما ذكرناه من عدم
الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالإمام
إنما يكون بالوصول إليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه حتى يكلموه فيما يعن لهم من الأمور الدينية
عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل
عصر وعند ذلك فإن أقاموا أي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره ولا يجوز وإن
لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين المستحيلين فيكون
ممتنعا والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات
عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا
يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ولا تعد أحوالهم من خيار أمرهم في دنياهم ودينهم وليس
تشوقهم إلى تطلعهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن عرض السلطان عليهم و
لذلك قيل ما يزع السلطان أي يكفه أكثر مما يزع القرآن وقيل أيضا السيف والسنان يفعلان
ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط بل
ويكون أيضا بوصول أحكامه وسياسته إليهم ونصبه من يرجعون إليه وعن الثالث أن تركهم لنصبه
لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركا للواجب إذ لا وجوب عليهم عند ذلك التعذر وإنما الوجوب
إذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الإمام على الأنام عقلا
إن أصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لأن
الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل أن يعرف

غل صح



مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل
الصريح بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط
فالعقل الصريح يقتضي وجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب في اخواته بل
هي لاستفادة الامن الشرعي احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب
الى الطاعة وابعد من المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف الذي
ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعة ويزجرهم
عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كيف
في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه على الله وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف ولا يتصور
منه هذا اللطف تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا
لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال احتجت الخوارج على عدم وجوبه مطلقا بان نصبه يثير
الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر
والتجربة شاهدة بذلك نعم ان اختار الامة نصب امام ورئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي
حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب
الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا
تقديم الاعلم وان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك يندفع التخالف واما الفاجرون
منهم فقالوا انه سواى نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
فاما حال العدل والامن فيجب نصبه ليعملوا تقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا انه هو حال الامن
والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن ثم اعلم ان عبارة الكتاب مشعر
في ذكر المذاهب الخمسة الى ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لما هو عبارة الابكار والنهاية

المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول
والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل
والاحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات
ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم
بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك
كما روي انه عليه السلام وقف حين انهزم المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
وليهون له ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامام هذه الصفات الثلث لانها
لا توجد الان مجتمعة واذا لم يوجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة

بدونها او يجب نصب اجدها فيكون تكليفنا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا ولا ذاك فح يكون اشتراطها
مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون
عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال الى اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح
للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا
يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون
عن طاعتهم فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه اشارة الى ان القول
بعدم اشتراط الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود فان اتحاد عدم الوجوب مطلقا لكن للامة
ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف
الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام
الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به
يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا
يفيد القطع باشتراط القرشية احتج النافون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة
ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله
اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة
على سبيل الفرض يدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه
الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية
الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامام والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه
الثلاثة واشتراطها في الامامة انا ندل عن قريب على امامة ابي بكر رضي الله عنه وكونه اماما ولا يجب له
شيء مما ذكر من تلك الاشتراط والاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين للحاجان له اجماعا الخامسة
ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع صحة امامته احتجوا
على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما للتعلم اي لتعلم الامة الناس المعارف الالهية
كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه القطع اذ يجوز خطاؤه فيما علم واما لجواز
الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب الامامية فلو جاز الخطاء عليه لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام اخر ويتسلسل
الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب
لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ولئن سلم فلعل

المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما

بل لا بد في ذلك من امر لطيف وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت
ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا
للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا
على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت بقول الغير الذي
هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اي اختيار
البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصبناه علامة لحكمهما اي بتلك النيابة كدلالات سائر
الاحكام وبالجملة فان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة
والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم
حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك
عليهم تسلطا لغيره يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة
على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا
فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب
اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف
في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه
ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر حقير ولا ينعقد بالبيعة
فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء والحسبة بالبيعة
للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا الحكم
واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة
دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفساد اذ ربما يبايع قوم على اثنين في بلد
واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره فيؤدي ذلك الى
الفتنة ويعود نفعه ضرا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه
واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل
الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط
لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابها اي جواب الرابع كما
قررناه وجواب الخامس هو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت
حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد
اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد
كاف

كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم
في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد
والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في
المدينة من اهل الحل والعقد فضلا من اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها
هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت
الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد
بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط
البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا
الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد
اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم فامضي ولو امضى الاخير فهو من البغاة يحكم بحكم
الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار
ولا يجوز العقد لامامين في صقع متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام
اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد
لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد فيه ما يوجب اختلال احوال المؤمنين
وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل
ادنى المضرتين تذنيب قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل
فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته فلذلك جوزوا
تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك
ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضي لثبوتها الا
احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف و
ينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما
الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واثبت اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية
الى ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم
على ذلك سوى الجبائي **المقصد الرابع** في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص
فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة
احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية

لان العادة تقتضي المنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة
يوجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نسلم الامكان اي انثلام
امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول علي رضي الله عنه في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة
مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله وولداه والعباس مع علو منصبه
معه فانه روي انه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال
ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عليه الائمة من قريش ولو
كان علي امامة على نص جلي كما ادعت الشيعة لاظهروه قطعا ولاحتجوا به على المنازعين جزما وكيف لا وابو بكر
عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فكيف يتصور امتناع المنازعة معه
وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما وابو بكر
لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم
ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا والجواب قد مر
ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها علي افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول
مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر بوجوه الاول انه
كان ظالما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال
تعالى والكافرون هم الظالمون فخص الظلم الكامل بالكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها اي فدك وهي قرية
بخيبر كانت للنبي عليه السلام ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها للاية قال تعالى فان كانت واحدة
فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض
الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان الاسم بعضه ينافيه ولقوله عليه
السلام فاطمة بضعة مني وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب
عمدا رجس منافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وابو بكر كان مستجمعا لها بدليل
كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولكم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من
ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولكم خالف
الاية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل
لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد
والترجيح مما لا حاجة بنا اليه لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته

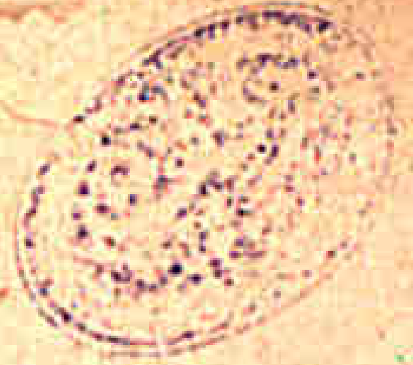
على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا
قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولكم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت
يتناول الازواج واقرباءه كما رواه الثعلبي فانه نقل باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حين
سالته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب
ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين اتفاقا
وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه
ولا يجب ايضا مساواة البعض للجملة في جميع الاحكام فلعل المراد انها كبضعة مني فيما يرجع الى الحنو والشفقة
فان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام
كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده
فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة
الولد لا يقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي
وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامراتان ولعل ابا بكر لم ير الحكم بشاهد
ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة
الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة
بالامامة في قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة
على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك
فكيف يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نسلم انه لم يوله شيئا بل امره
على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي
توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان
يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحجيج قولكم عزله عن الصلوة كذب
وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل
النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة و
روي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان
يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عليه السلام بعدما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل
خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده
عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة
فكشف النبي ستر الحجرة فنظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص

من يحكم بالعبرة

الصلوة م

ابو بكر على عتبه وظن ان النبي عليه السلام خارج الى الصلوة فاشار اليهم اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب ولم يقدر عليه حتى مات واما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت لغو الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون عالما بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة السلمي بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال الجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله وسنة رسوله فارجعي حتى اسال الناس فاخبره ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يستدعي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر بل وان ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او لانه في المرة الثالثة من السرقة وهو راي الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه القادحة لصلوحه للامامة عمر مع ابي جهم وناصره وله العهد اي عهد الامامة من قبله بعد نفسه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة الى عمر ذو فيه سوء وهو خبيث من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ان ابا بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر في حقه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله وفرط محبته قبل ان يجرح واورع من ان يجرح وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبكم فعل خالد فقصده انه ليس صاحبا له فيتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على اني قدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم اكثر ما ذكر من الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة لا يعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانا نعلم قطعا وجود نص جلي

وان لم يطلعنا وجود بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم من رجال صحابته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساويين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يعتمدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم من ترخيص قضاء الحاجة دقايق ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم من الصلابة في الدين ما شهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاخوان في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة ما لكم تنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت اليه ولا يبالي بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا كذا وهذا اي من الامور التي يعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر الجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال بهذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا لاحدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثني كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت نصا على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب الناصر فعلا الاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يعهد في اللغة فعيل بمعنى الفاعل مع ارادة الاية بعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في



الموصولين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف في الامة وهو الامام وقد اجمع ائمة التفسير
على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل
فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الامام نصا
في الامة والجواب ان المراد هو الناصر والا دل نظم الاية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول
ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر صيغة الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا
ثم يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الاية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب
لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء
ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق في التصرف وغير مناسب بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب
ان يحمل بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه
عليه السلام جمع القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع
الرحال فصعد عليها وقال ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى هو الاولى
لتطابق صدر الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى
بالتصرف والستة الاول غير مراده ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب
والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة
وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فيتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة
يشترك في الولاية وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة
الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري
ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث
ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورد هذا لان غيبته لا ينافي الحديث الا ان
يروى هكذا اخذ بيد علي واستحضره ولهذا قال الغزالي ان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اي اكثرهم لم
يرو لتقدم الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يعلم انه يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى
فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل اخر الحديث وهو قوله وال من والاه الى اخره ولان مفعل بمعنى افعل
لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تع ماويكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا
قال تع وبئس المصير وقد يقال المراد ههنا ايضا الناصر فيكون على التهكم بنفي النصرة على طريقة قولهم
الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى اذ لا يجوز ان يقال هو اولى من

دون

دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او الرجال وان
سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان
يراد الاولى في الامر من الامور كما قال تع ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولى
في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستاذنا
ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في امر اخر وصحة
الاستثناء اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه وفي صحة التقسيم
بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه
وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه السنة قوله عليه السلام لعلي حين خرج الى غزوة
تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع
المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا
على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعده وفاته
لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى
للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة بعد موته على
تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقيصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان
ذلك القيام مقام موسى كان له لكونه شريكا في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء قال الامدي
الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان
شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفات موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي
الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عملا بالدليل بحسب
ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الامدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد
او نقول على تقدير صحته لا عموم في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه
على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة
لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم
له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون عدم دوامه بعد وفاة
موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيما عدا [illegible] بالاستخلاف في بعض التصرفات دون
بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا عنه يعني وان سلمنا تناول
اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه
في الاعين وبيان انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف من الله

٢ وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلفا لموسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك اي وان
فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا
والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في
الجواب عن الوجه الثاني بقوله ولو نبيا دام هرون بعد وفات موسى لنبوته لا للخلافة عن
موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه
الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عليه السلام سلموا على علي
بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص
وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام
المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي
تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر وهي من وجوه الاول قوله
تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في
جماعة منهم خلافة يمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعدها
الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وليس الداعي الى ذلك القتال لطلب الاسلام محمدا لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا
كذلكم قال الله من قبل فعلم ان النبي عليه السلام منهي عنه لانه اخبر انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى
القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حيوته عليه السلام ولا عليا لانه لم يتفق له في ايام
خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم
عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فهو اي ذلك الداعي
الذي يجب اتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل
بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الكذاب لو كان امامة ابي
بكر باطلة لما كان ابو بكر مخطيا ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله و
سنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون يا خليفة رسول الله
وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي ولم
ينفذه الامة عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل
عليه نص القران السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز
قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين قلنا ليس كل من خبر الطير الذي
يستدلون

النور
الكشاف

يستدلون به على الافضلية كما سياتي ولا من خبر المنزلة الذي مر وهم يدعون فيما
يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع
قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين
بالامر مدة ثلثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء
كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك يدل ظ
على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه
واقتدى به وما عزله كما مر تقريره فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل
ولذلك قال علي قدمك امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا تذنيب امامة الائمة الثلثة
نعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر
واما امامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه
السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي
الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الخ وطريقة المعول عليه في خلافة عمر نص ابي بكر وذلك
لانه دعا في مرضه عثمان وامره ان اكتب هذا ما عهد به ابو بكر خليفة رسول الله عند اخر عهده من الدنيا و
اول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين
ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان
ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه راهم افضل من عداهم
وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
ولم يترجح في نظره واحد منهم واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين
واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في
الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يتهم منه انه عينه بل وصى بها الى
صهيب ولما توفي وردوا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الكل
على بيعة علي رضي الله عنهم **المقصد** الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر
فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وسواي الاكرم عند الله

سنة صح
رسول الله صح
استشهد

هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه
عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر
للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر امرهم بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل والمساوي
بالاقتداء سيما عندكم اذ لا يجوزون امامة المفضول كما سياتي الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه السلام
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام لا ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى
الله ورسوله الا ابا بكر ومن معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة
في ايام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد
على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام
قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عليه السلام لو كنت
متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له الا توصي ما توصي ما تعين من
يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اي للشيعة وجوه في اثبات افضلية علي مسلكان الاول ما يدل
عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان
لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه
السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك
العمل به في فضيلة النبوة بين محمد ان الناس فساوى النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من
الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه
السلام الثاني خبر الطير وهو انه عليه السلام حين اهدي اليه طاير مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فاتى علي واكل معه
الطاير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه
احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر فيقال

المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين

داخلون فيه بدليل صحة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه الصلوة والسلام

احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر
فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية
خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه ومن سائر
الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي اذ هو خارج عن الخلق المذكور في الحديث والا
كان علي خيرا منه وبتصفح عمومه للباقي ويبطل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل
الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله اخي ووزيري وخير من اترك
بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية
واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك الخامس قوله عليه السلام
لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه انه خير من كل وجه ولعل
المراد خير لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه خير من اترك بعدي
علي واجيب بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد
السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عايشة كنت عند النبي اذ اقبل
علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي وامي انت يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث اجيب
بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية فان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء
بل في بعض الاشياء الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه
نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بان لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة
التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته
قيل لا دلالة له لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه السلام للقرابة وزيادة الالفة
والخدمة العاشر قوله عليه السلام بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم
رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا
فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية
فقال لاعطين الخ فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين
فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره فيلزم منه ان يكون
افضل ممن عداه فقيل في هذا الحديث لا يلزم ان يكون ثبوت كل جزء منه بل يجوز ان يكون ثبوت كونه
كرارا غير فرار ولا يلزم الترجيح الا افضلية مطلقا بل كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في
حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير
من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم

ويحبه الله ورسوله صح

لان نصرته افضل العبادات وابقا بدا الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره
فيتمسك بكم على ان المراد بعلي ما دل عليه الاخص لا من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المتزين
كالضحاك وغيره من ان المراد به ابو بكر وعمر والثاني عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساوى
النبي الانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من ساواهم واجيب بانه تشبيه لعلي
بكل واحد من تلك الانبياء في صفة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان
علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته وساواته لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخر
والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف النابغ على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني
ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وشواهد فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات
وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في
غاية الذكاء والحرص على التعليم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الكمل واحرصهم على ارشاده وكان
في صغره في حجره وفي كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرنا من صفاته وصفات معلمه يقتضي
بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه كل يوم مرة او مرتين ولقوله
عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم
زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى
وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص
بما يمدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك
على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقوله علي لو كسرت لي الوسادة
ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب لا ادعاء لا جواز الحكم
بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل
او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان اول كلامه مشتمل على الوضوح القوي
وليس يلزم منه جواز الحكم بها يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل
والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق
ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ

ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو
انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا واعرابا لابي الاسود الدؤلي تدوينه كما هو المشهور وكذا علم الكلام
وممارسة الاصول وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد
اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم والتحسين في المأكل والملابس ولم يلتفت الى
الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم فقد نقل عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على
نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه ما نزل عليه ما تصدق
ايضا في ليالي صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه
السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس
حسن خلقه فقد اشتهر ذلك منه حتى نسبه الى الدعابة وقد قال عليهم حسن الخلق من الايمان السادس
قوته حتى قلع باب خيبر بيده بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا
ومصاهرة وهو غير خفي والعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن عبد الله اخ من الاب وابو طالب اخاه
من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبه كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد واولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالم
حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي
بن موسى الرضا هذا اذا لم يشتبه صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا
وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر
فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب
عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى مرجع الافضلية التي نحن بصددها
الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها ولا يعود
الى نصرة الاسلام وما يترتب في تقوية الدين ومن المعلوم من كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى
الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة ابن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون
فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته
واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على
الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسألة مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها
بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من
الطرفين بعد تعارضها لا يفيد القطع على ان الاخير عند المصنف لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة

ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله تعالى كما عرفت
فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته
الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول و
تفويض ما هو الحق فيه الى الله تعالى قال الامدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة
لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين
الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة
فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا

المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل فيه خلاف قوم كالامامية لانه قبيح عقلا كما
في الزام الشافعي حضور درس بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عند سفيها فاضلها نعم قبحه العقل وجوزه
الاكثرون وقالوا لعل المفضول ربما وهي مقدم فيما هو مفضول فيه كما هو في المثال المذكور مستقبح واما في غيره
كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعل الاصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في الكل امر القيام بحقوقها ومعرفة مصالحها ومفاسدها
وقوة القيام بمواجبها ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل
اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسألة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرضنا ان العسكر
والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب

المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول
قد مدحهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله عليه
السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله عليه السلام
اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن
اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه
شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك الى تنبيه بحالهم عن الطعن فيهم
ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك مع انها مذكورة في المطولات مع النقض عنها

فارجح

فارجح البيان ان اوردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة
انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان وواقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها
منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني
فلا باس اذ قال الشافعي رحمه الله وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا
وان ارادوا انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانه ضرب من التردد بين
الاعتراف بوقوعها والتنوع العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة
الفريقين قالوا لو شهدا على باقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية
فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة
عثمان ومحاربو علي لانهما امامان فيحرم القتال والخروج عليهما قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه
الخطيئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا.

خاتمة للمقصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه واجب للكتاب
والنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن
كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الامدي وذهب
بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما
في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا
والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم
ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي فلا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا
والذي يدل على وجوبه عند الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة
الامام فقد انعقد الكل على وجوبه من الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم
على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من احاد
الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا
فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علم ان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر
وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والناهي والمنهي شرطان
احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب كذا للحكمة ذكره لطرح انه لا يفضي الى المقصود
بل يستحب لاظهار شعائر الاسلام فرجوعه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة ثانيهما

عدم التجسس

واقعة صفين

الجميع صح

الجمهور

والتفتيش عن احوال الغائبين لكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة في الذين آمنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد
الاولين والاخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته
اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الكتاب الذي لا ياتيه الباطل واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق
والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل للكتاب
في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول صلعم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة
وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الامدي كان المسلمون عند وفاة
النبي على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم فيها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج
الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي
حتى قال عمران النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي
عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام
جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه
وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن
مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله وما محمد الا
رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الان وكاختلافهم
بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي وكاختلافهم في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له
ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم
عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم
في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة جمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية وكاختلافهم
في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف
يتزايد ويترقى شيئا فشيئا الى اواخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا
في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام

وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذ اعرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى
المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن
رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة
اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف
تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة
مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من
اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين
قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره
بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة يخلد في النار اذ ليس في الاخرة
الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن
قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد
الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول القدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية
منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فيقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي
ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية
مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لان قولهم بان الله
خلق شيئا ثم انكره والفاعلون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا
لافعاله ويكسبون القبائح والشرور اليه دون الله تعالى ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية
هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامر كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد
انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم
بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب
المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة
القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان
القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة ونفوا الصفات الزائدة على الذات وقالوا بان كلامه
تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح
عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة
ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية

[illegible]

وان كلامه

الواصلية

اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرع اصحابه في هذه المسئلة
بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم
حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قال
ابو هاشم وقالوا بالقدر اي استناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا
بالمنزلة بين المنزلتين على ما ستقف عليه في الكلام لتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان
يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة
فان احدهما فاسق لا بعينه العمروية منهم اي من الواصلية فما ذكر من مذاهبهم الا انهم فسقوا الفريقين
في قضية عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل
بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف
شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات
الله ثم وهذا اقرب من مذهب جهم حيث ذهب الى فناء الجنة والنار وقالوا ان حركات اهل
الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة وان
اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة
والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه الزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق
بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول بحركات لا تنتهي الى اخرها
بل تصير الى سكون وتوهم ان ما الزم في الحركة لا يلزم في السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة
وقيل انه قدري الاولى جهمي الاخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هو ذاته حي بحيوة هي
ذاته ولعله اخذ هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا
بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث
هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل هو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر و
الاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد وقيل
لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه لشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل اعني كلمة كن
فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو
الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر
الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومايتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب
ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا

وذهبوا الى

العمروية

الهذيلية

النظامية

لا يقدر ان الله لا يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص من ثواب
وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته
عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه مريدا لافعاله انه خالقها على وفق علمه وكونه مريدا
لفعل العباد انه امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن الته وقد اخذه النظام من الفلاسفة
الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد
والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو
مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام وتارة بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف
من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة
من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارج
هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات
دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما
على خلق اولاده الا انه قد كمن بعض المخلوقات في بعض فالتقدم والتاخر في الكمون والظهور و
هذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القايلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القران
ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والاتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته
حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب
والاجماع والقياس ليس شيء منها بحجة وحكموا بالطفرة ومالوا الى الرفض من ان النبي نص على علي الا ان
كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمايتين وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل
مثلا او ظلم غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية
فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة
العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلق العلم والاخبار من الله باحد
الطرفين لا يمنع مقدورية الاخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على
ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وابن
حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ضلالة ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة
والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن
الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتولد قالوا
الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يجوز ان
تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية

ووجوب النص على الامام وثبوته
صح

الاسوارية

الاسكافية

بدل
الجعفرين الجعفرية

الزنادقة

البشرية

والجوارح عن الآفات وقالوا لو الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في
حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله
المزدارية
ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهذا لقبه وهو
من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان
يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا وتجويز ان يقع فعل من فاعلين
تولدا لا مباشرة وقال الناس قادرون على مثل القران واحسن منه نظما وبلاغة كما قالت النظامية وهو الذي
بالغ في حدوث القران وكفر القائل بقدمه وقال من لابس السلطان كافر لا يوارث ولا يورث
الهشامية
وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان
يبالغ في القدر اكثر من مبالغة ساير المعتزلة قالوا لا يطلق الوكيل على الله مع وروده في القران لاستدعائه
موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف
الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل
على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما
الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على
صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القران على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف
بل لا بد من اتفاق الكل وقصدهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق بل مع الاختلاف
من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فايدة في وجودهما الان
ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في اولها وقد افتتحها او لا بشرطها فاول صلوته
الصالحية
معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري
مع اتصافه بهذه الصفات حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الخابطية
الخابطية
هو احمد بن خابط نسب اتباعه اليه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله ومحدث هو المسيح
والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الاخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من
الغمام وهو المعنى من قوله ان الله خلق ادم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع
الحدبية
الاجسام واحدثها قال الامدي وهؤلاء كفار مشركون الحدبية هو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الخابطية الا انهم
زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى
هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم بشكر نعمه فاطاعه بعض فاقرهم
دار النعيم التي ابداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه

[illegible]

بعض في بعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة
كصورة الانسان وساير الحيوانات وابتلاهم بالباساء والضراء والالام واللذات
على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس
المعمرية
فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول
بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها
الاجسام وفعلا اما عند معمر من الاعراض كيف نقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم
لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم
وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على مذهبه ابيه من
الثمامية
مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين
وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى الله تعالى لاستلزامه صدور
القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة
يصيرون في الاخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الالة
وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة
الخياطية
وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب
ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط
قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم جوهرا
وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله
كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادة الله في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال
الجاحظية
عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلم
الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة
وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة منفية عن الشاهد اي في
الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه وارادته لفعل الغير هي الميل الى
النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها اثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
الكعبية
الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى
والنار يجذب اهلها الى نفسها لا ان الله يدخلهم اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقران جسد ينقلب
تارة رجلا وتارة امراة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا
فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل الله مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال عباده
اريد انه امر بها

الجبائية

ولا من نفسه عن الاجتماع بعله كما في سبايه الخطابية الجبائية هو ابو محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة
قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله
فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم من خلق الكلام لا من حل الكلام
وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات
بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اي المكلف كمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي
يجب عليه اللطف بالمكلف رعاية لما هو اصلح والانبياء معصومون وشاركه ابو علي فيها اي في الاحكام
المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حال توجب العالمية

البهشمية

وكونه سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به وتجويز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق
الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه
ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع اصراره على ذنب صغير علمه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه
بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل وللذات
احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء الذي احاط بالاشياء الا انه
ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حال لا عين معلومة محال الفرقة الثانية من

الشيعة

الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص الجلي او
خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده
وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر

السبائية

السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية
يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت
اصناف الغلاة قال ابن سبا انه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في
السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض فيملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع

الكاملية

الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق
وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة

البنانية

بعد ما كان في شخص امامة البنانية قال بنان بن سمعان التميمي النهدي اليمني انه على صورة انسان ويهلك كله

المغيرية

الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي
الله جسم على صورة انسان له رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم اطلع على اعمال العباد
فغضب فعرق فحصل منه بحران احدهما مالح مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه

ظله فانتزع اي انتزع بعض ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك ثم قال لا ينبغي
ان يكون معي اله غيري فخلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل
محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن
منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده
وقوله تعالى كمثل الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن
الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقبل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم

الجناحية

بانتظاره وقال الاخرون بانتظار زكريا كما كان يقوله المغيرة الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي
الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم
الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات

المنصورية

من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه
وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت منه الى ابي منصور وزعموا ان
ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور
في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف
علي بن ابي طالب قالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل امرنا
ببغضه وهو ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فالفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم
والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف لظفره

الخطابية

بالوصول الى الجنة الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ
منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي طاعة ابي الخطاب
على الناس بل ادعوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله
لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتل اي قتل
ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار
آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع اي ذهب الى ذلك
طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي
من الله وفيهم اي في اصحاب بزيع من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون

الغرابية

الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان العجلي الا انهم يموتون اي يعترفون بذلك الغرابية قالوا
محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي فغلط جبريل في تبليغ الرسالة من علي

الذمية

الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدرة فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل الذمية

لعنوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما اي قال
طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم في التقدم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية
خمسة اشخاص هم اصحاب الكساء محمد وعلي وفاطمة والحسنان وقالوا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم
بالسوية لا مزية لواحد منهم على الاخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصم التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن
الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا الله جسم ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو وطوله وعرضه
وعمقه كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه
الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته تعالى وهو يقوم ويقعد
ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار
باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما اي على وجه لا يفضل احدهما على الاخر وارادته تعالى حركة لا هي عينه و
لا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا
مخلوق ولا غيره والاعراض لا تدل على البارئ انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مذهبه ... و
الائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيتوب الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون
معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وله انف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء
ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت لكنه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات
لله وقبلها اي قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية
هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع
كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب شيطان الطاق قال
انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامام بعد
علي محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه
لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا الله فوض
خلق الدنيا الى محمد اي ان الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وقيل فوض ذلك الى علي
البدائية جوزوا البداء على الله اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه
ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في
الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان
في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات
متعلقة بباطن الاسرار ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم فمن هنا اطلقنا الالهية عليهم
الا انه الاولى ان النبي قاتل المشركين وعلي قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر

الهشامية — يتلألأ — الزرارية — اليونسية — الشيطانية — الرزامية — المفوضية — البدائية — النصيرية والاسحاقية

الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن
ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب
الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا
في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول
اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال
له حمدان قرمط ... وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم
وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى
ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل
عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية
الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة
اي ياخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاكبر اي داع اكبر وهو رابعهم يرفع درجات المؤمنين
وداع مأذون ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب
العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في
الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر
وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود
قال الآمدي وانما سموا هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على الصائد على ما قال تعالى
وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد
وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسموات والارضين
والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية
اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم
من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب
زعيمهم الى محمد بن اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند
شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان
عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا
نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب
كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب
الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس

الاسماعيلية — البابكية — زعيمهم

قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه متكلم او فقيه ثم التانيس باستمالة كل احد من المدعوين
بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها
وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف
المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الاخر ووجوب
الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك
من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ولا يجيبون عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم في كشفها ثم
الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلون
على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم لا يجوزون لكل احد مشافهتهم بحسب اعتقاده انه لا يفشي لهم سرا
والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد
حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد مقبله
الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه
من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح
حينئذ اخذوا في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء
عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن
الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
شيء من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه
من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الاساس والتلبية اجابة
المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار
مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة
بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب
هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر
العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست بتامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بالتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة
دورية بتدبير النفس فحدث بتوسطها الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت
المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار
القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة

الى الزهد

والاحتلام

كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة
وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق من تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى
الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك
الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في
كل عصر وزمان قال الامدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد
الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يخلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما نعهم في
الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا
يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية
وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات
وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا انضباط بدين ولا رادع شرعي نعوذ بالله من الشيطان ومن اتباعه واما الزيدية
وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي جارود والذي سماه الباقر
سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا
بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامام بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف
وهو عالم شجاع فهو امام واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة
في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب
طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اليه وانكروا موته او
هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين
بالله فذهب اليه طائفة وانكروا قتله السليمانية وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق
وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وجوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت
الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية
هو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون
يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية
فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا
في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي
وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب
التي بعد جعفر اختلافات وقد كانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم
الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد

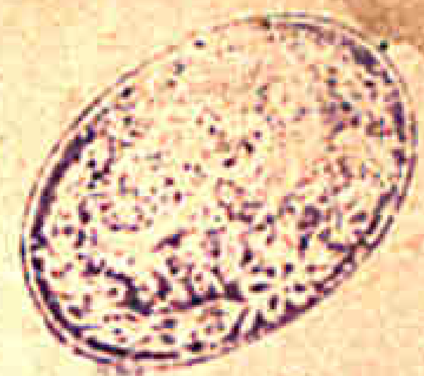
الجارودية

السليمانية

البترية

الامامية

عليه صح



الخوارج

المحكمة

البيهسية

الازارقة

التقية

به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها والى سلفية
يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى المتحيرة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار
الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على على عند التحكيم وما جرى بين الحكمين
وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبى صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم
صلوته فى جنب صلوتهم وصومه فى جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم
وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب
الامام بل جوزوا ان لا يكون فى العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو
بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما
لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام
فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما فى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية وقيل
اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من
شراب حلال لا يواخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو الشرك مع الكبيرة كفر و
وافقوا القدرية فى اسناد افعال العباد الى العباد الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم وهو
الذى انزل فى شانه ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو الد الخصام وابن
ملجم محق فى قتله وهو الذى انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتى الخوارج
وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقى ما اراد بها الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا انى لاذكره يوما فاحسبه
اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعايشة وعبد الله بن عباس وساير
المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم فى النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم فى الدين وقالوا تحرم
التقية فى القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزانى المحصن اذ هو غير مذكور فى القران
ولا حد للقذف على النساء اى القاذف ان كان امراة لان المذكور فى القران هو صيغة الذين وهى
للمذكرين قال الآمدى واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المقذوف المحصن ان كان
رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين فى النار مع ابائهم ويجوز نبى
كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة بن عامر النخعى منهم العاذرية
الذين عذروا الناس بالجهالات فى الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم
واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبل القسمة ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا
فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا
الدين امران احدهما معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول

الصفرية

الاباضية

الحفصية

اليزيدية

الحارثية

العجاردة

الميمونية

جملة فهذا الذى لا يعذر فيه الجاهل والثانى ما سوى ذلك فالجاهل به معذور وهؤلاء سموا عاذرية
وقالوا اى النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم فيكون لهم
نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة فى غير التكفير اى وافقوا
فى التكفير وخالفوهم فى الاحكام الاخر الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة هم موافقون لهم فى
الدين وفى اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفى اطفال الكفار اذ لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم فى النار وفى
التقية فى القول اذ جوزوا التقية فى القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال
مثلا سارق وزان او قاذف وقاتل عمد وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر
وقيل تزويج المؤمنة اى المعتقدة لما هو دينهم من الكافر اى المخالف لهم فى دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو
عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال
عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة
موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة فى الايمان والاستطاعة عرض قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى
ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا فى تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم و
توقفوا فى النفاق اهو شرك ام لا وفى جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اى ترددوا
ان ذلك جائز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدام
زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من
رسول وجنة ونار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية
ان قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب فى السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى الصابئة
المذكورة فى القران وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة الحارثية
اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية فى القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفى كون الاستطاعة
قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله
كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم احد الفرق السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم فى مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل الى ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام وهو بعد
البلوغ ويجب دعاؤه اليه اى الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية
هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اى باسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل
وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصى كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار فى الجنة ويروى
عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وبنات اولاد الاخوة والاخوات اى جوزوا نكاح بنات البنين
وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من

الحمزية

من القصص لا يجوز ان يكون قصة العشق قوله الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوا

الشعيبية

الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة هم الشعيبية وهو شعيب بن

الحازمية

محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم

الخلفية

انهم متوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب
خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا ان اطفال المشركين

الاطرافية

في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا
انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا
اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي رفع القدرة اي

المعلومية

نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع
اسمائه ومن علم كذلك فهو عارف مؤمن وفعل العبد مخلوق لله الثامنة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت
وقيل صلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا
فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة
حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر
قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا
ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها

الاخنسية

لهم اذا افتقروا وتفرقت الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة
الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من
علم حاله من ايمان او كفر وحرموا الاغتيال اي القتل في الخفية والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز

المعبدية

تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوا اي الاخنسية في
التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها

الشيبانية

اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي

المكرمية

قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على
على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله
لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته للعباد باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت
لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا الحكم فمن وصل الى حالة الموت فان
كان مرضيا في تلك الحالة فوليناه وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة
عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق لكون المجموع

عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعد الثعالبة عاشر اقسام العجاردة مع فرقهم الاربع
بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق
الثعالبة جميعا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض

المرجئة

الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية
اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره
او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى

اليونسية

هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة
بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن لا يضر معها ترك الطاعات
وارتكاب المعاصي لا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع

العبيدية

له كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكتئب زادوا على

الغسانية

اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد
في الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة
بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل
ان يقولوا قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها غير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة
او غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان هذا القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم
بما ذكروا ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان
كان يحكي هذا القول ويذهب اليه عن ابي حنيفة رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد غسان
ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه
من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا

الثوبانية

او لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس
كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة
والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به

غيلان

من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان
الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيامة
عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا عن النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين

التومنية

من النار واختص ابن غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال
الى العباد والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابي معاذ التومني

قال الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص مع الاقرار بما جاء به الرسول فترك كله او بعضه كفر
وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي لا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق
وعصى لا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء
لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطم بل لانه دليل تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي
وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس بكفر بل هو علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع
البدعتين الارجاء والقدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار فرق

النجارية

الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع
الفعل وان العبد مكتسب فعله وهم موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام
ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا

البرغوثية

كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب فهو اي الكلام جسم الثانية الزعفرانية قالوا الكلام غيره

الزعفرانية

وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على

المستدركة

الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق و
الاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولناه بان هذه القولة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا ان
مخالفينا كلهم كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة من كبار الفرق الجبرية

الجبرية

الجبر والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر والجهمية بل هو وسط بين
الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته
كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة
الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يتصف به غيره
به العباد اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدي لكان اولى
لان جهما لا ينفي عن الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود
سوى الله تعالى ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود

المشبهة

الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك
فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية
وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالجسم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم المشبهة
الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء
والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم في

الكرامية

الاخرة حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج واسئلوني عما وراء ذلك ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب
ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل التشديد فقط اي بفتحة وحده والترئين
ومحمد بن كرام واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعتبر ويبالي بقوله
فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة
والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا يملأه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذي
للعرش واختلف ابعيد متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا اهل هو متناه من
الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا ولا اي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا يحل الحوادث
في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله
ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول
سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اي صاحب تلك الصفة رسول الله
بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارسال الاعبد اي لا يجوز ارسال غير الرسول وهو
حين اذا ارسل رسل كل رسول بما علمه ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول
فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الاقتصار على ارسال
رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي
على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر في الازل
نعم اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذر حين قال لهم الست بربكم وهو باق في الكل على السوية
الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمة
ثبتا بايمان الا بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار

الناجية

واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي
فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد
اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود الباري خلافا للباطنية
حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للكرامية
القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات
لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للثنوية حيث اثبتوا اثنين ولا يحل في شيء خلافا
للخطابية حيث اثبتوا ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث
خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الاخرة بلا

انطباع ولا اشفاع ما شاء الله كان وما لم يشاء الله لم يكن غني لا يحتاج الى
شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا
حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا
نهاية ولا له الزيادة والنقصان في المخلوقات والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة
والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود
الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات
حق من آدم الى محمد عليه الصلوة والسلام واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل
بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا
بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه
السلام به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان
ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا
فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما اعداه
فالقايل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا
قال المصنف وليكن هذا اخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى
ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا
للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه واولاده والتابعين
لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل
وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم والجواد الكريم
وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوجيه
وتوضيح معضلاته وتحرير مسايله وتقرير دلايله معرضين عن الاطناب
الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الابحاث
وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا ليوم
الدين انه خير موفق ومعين قال الشارح قد وقع الفراغ من تاليفه يوم السبت
قرب العصر من اوايل شوال سنة سبع وثمانماية بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات
والبليات حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله
على سيد الانام واله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا

بعدم

مكادم

ح اللهم ادم الدين

كثيرا وفرغ من تحرير هذا الكتاب الشريف ... اللطيف
اقل عباد الله الملك الغني حسن بن حسين الرستني الجنابذي متعه الله
ولاولاده ولكثير من الطالبين به وباشباله في عصر يوم الخميس ثامن عشرين
رمضان المبارك سنة ثمان واربعين
وثمانماية الهجرية بتوفيق الله تعالى
اللهم اغفر من نظر فيه و
لوالديه ولوا
لديه









بسم الله الرحمن الرحيم هذه مسائل خلافية بين الماتريدية والاشاعرة لخصتها من رسالة بعض العلماء لتكون لكل طالب
وفقه الله الى الرشاد والى المطالب منها ان الاقرار جزء الايمان عند اكثر الماتريدية والاشاعرة على انه شرط فيه وذهب
اليها بعض من الماتريدية ومحل هذا المبحث في علم الكلام ومنها ان الكفار غير مخاطبين في الفروع عند اكثر الماتريدية
والاشاعرة على خلافه ومحل هذا البحث في اصول الفقه ومنها ان اصل الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان عند الماتريدية
خلافا للاشاعرة وموضع بيانه في علم الكلام ومنها انه لا يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى لدى الماتريدية
والاشاعرة على خلافه ومأخذ عنانه في علم الكلام ومنها ان من حصل في شاهق الجبل ولم يصل الدعوة اليه
هل يرخص في ترك الايمان بالصانع بعد ان بلغ وساعده الزمان للنظر مع سلامة العقل والحواس ومعذور في الاعمال
فالماتريدية على انه معذور في الاعمال وغير معذور في ترك الايمان بالصانع والاشاعرة على كونه معذورا في الكل والمبحث
في محل من الاصوليين معروف ومنها ان العقل له مدخل في الشرعيات لدى الماتريدية ومعزول عند الاشاعرة وبيانه
ان افعال الله تعالى هل يجوز تعليلها بالاغراض ذهب الماتريدية الى جوازه والاشاعرة على خلافه وتفصيلها في
الاصوليين ومنها ان صفة التكوين قديمة مغايرة كسائر الصفات القديمة عند الماتريدية تعلقية اعتبارية
لدى الاشاعرة ومنها ان السعيد قد يشقى وبالعكس عند الماتريدية بتغيرات دنياوية دون الاشاعرة ومنها
ان التكوين غير المكون عند الماتريدية وعينه لدى الاشعرية ثم لغوه بعض النقاة النزاع في المنتهى ومنها
القول بالحال فان المفهوم من تصوير صدر الشريعة في بحث المقدمات اتفاق الماتريدية على القول بالحال والاشاعرة
على خلافه الا الباقلاني وامام الحرمين ومنها ان ارسال الرسل واجب لا انكره الاشاعرة والمثبتون الماتريدية
على معنى الوجوب وجعل بعضهم النزاع لفظيا ومنها شرعه لحكمة في كل فعل عند الماتريدية دون الاشعرية
ووقوع الثقة البيان ومنها توسيط فعل العبد في خلق الاعمال وجبر الاشعرية ومنها ان الاستطاعة
مع الفعل عندنا خلافا لبعض الاشاعرة

تمت الرسالة لا نعلم مؤلفها
ونقلتها من نسخة سقيمة